Ueber die Kantischen Anschauungen und Erscheinungen.

Von
Adam Weishaupt
Herzoglich Sachsen-Gothaischem Hofrath.

Simplex sigillum veri.

Nürnberg,
in der Grattenauerischen Buchhandlung.
1788.

Weishaupt
Üb. d. Kanti=
schen Anschau=
ungen
89 BS dir

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Bayerische
Staatsbibliothek
München

§. 1.

Einleitung.

Ich habe in meiner Schrift: über den Grund und die Gewißheit der menschlichen Erkenntniß, das Unmögliche einer totalen Subjectivität, wie ich glaube so ziemlich einleuchtend gemacht. Ich habe gezeigt, daß jedes System, welches auf eine totale Subjectivität führt, eben darum zu verwerfen seye, daß eine total subjective Erkenntniß nicht besser seye, als eine Erkenntniß, welche gar keinen Grund hat. Ich wende mich nun zu einer Untersuchung, welche noch größern Schwierigkeiten unterworfen ist, weil das Ungereimte in solcher minder auffallend ist. Es fragt sich nehmlich: ob nicht wenigstens einige Theile unserer Erkenntniß bloß subjectiv sind? Diese Theile unserer Erkenntniß sind 1) Anschauungen, 2) Begriffe, 3) Urtheile und Vernunftschlüsse. Welche dieser Theile unserer Erkenntniß sind ganz subjectiv? Ich fange in gegenwärtiger Abhandlung meine Untersuchung mit der Grundlage aller möglichen Erkenntniß, mit den Anschauungen an. Hier kann man fragen: sind alle Anschauungen oder nur einige derselben subjectiv?

Daß alle Anschauungen nicht ganz subjectiv sind, leuchtet sehr bald ein. Da die Anschauungen der Grund unserer gesammten Erkenntniß sind; da nach einigen Systemen alle Begriffe und Urtheile sich auf diese gründen, oder wenigstens um eine Bedeutung zu haben, sich auf diese beziehen müssen: so würde unsere ganze Erkenntniß subjectiv seyn, wenn die Grundlage derselben, die Anschauungen, keinen andern Grund hätten. Nun habe ich aber in der vorhergehenden Abhandlung eine totale Subjectivität aus hinlänglichen Gründen geläugnet; also können höchstens nur einige Anschauungen ganz subjectiver Natur seyn. Dies leztere ist auch die eigentliche Kantische Lehre. Diese gesteht allen Anschauungen eine Art von objectiver Realität zu. Nur die Anschauungen von Zeit und Raum sollen subjectiver Natur seyn.

Ich werde in der Folge beweisen, daß die Vorstellungen von Zeit und Raum eben so wenig subjectiver Natur sind. Ehe ich dies unternehme, will ich es versuchen, darzuthun, was von allen Bekennern des Kantischen Systems geläugnet wird, daß nach solchem auch alle übrige Anschauungen ohne Ausnahme ganz subjectiver Natur sind. Meine Abhandlung zerfällt zu diesem Ende in drey Theile.

In dem ersten untersuche und beweise ich, daß nach dem Kantischen System alle Anschauungen ganz subjectiver Natur sind.

2.) Erkläre ich den Grund und die Natur aller Anschauungen, und beweise, daß bey allen etwas objectives zum Grund liegt.

3.) Untersuche ich, ob Zeit und Raum ganz subjectiver Natur sind.

I.

Das Kantische System führt auf eine totale Subjectivität aller Anschauungen.

§. 2.

Was sind Anschauungen nach dem Kantischen System?

Das Wort Anschauung ist, so viel ich weiß, der Kantischen Schule ganz allein eigen. Es soll die Wirkung anzeigen, welche die Einwirkung äusserer Gegenstände in der Seele hervorbringt, ehe der Verstand anfängt thätig zu werden, ehe er diese neue unserer Seele zugeführte Bilder bearbeitet, und erkennt. In andern Schulen bedient man sich statt dessen des Worts Empfindung. Anschauungen und Empfindungen werden in dem Kantischen Lehrgebäude voneinander unterschieden, vermuthlich aus der Ursache, weil man nach diesem System zur Grundlage unserer Erkenntniß etwas nöthig hat, das von aller Erfahrung unabhängig seyn soll, das schon in der Seele und a priori zum Grund liegt. Dies thut bey Em-

pfindungen nicht so gut; weil eine reine Empfindung, eine Empfindung a priori nicht so gut als eine reine Anschauung kann angenommen werden, indem jede Empfindung schon ihrem Wesen und Namen nach eine Einwirkung, eine Art von Erfahrung, etwas erworbenes voraussezt. Empfindungen lassen sich also nicht so gut in reine und empyrische abtheilen, als dies bey Anschauungen geschehen kann, deren Sinn und Bedeutung weniger durch den Sprachgebrauch bestimmt ist. Eigentlich wäre eine Anschauung nichts weiter, als die Vorstellung eines Individuums oder einzelnen Dings. Denn nur Individua können angeschaut werden: und selbst diese nur so lang, als von ihnen nicht geurtheilt wird, daß sie unter diese oder jene Gattung gehören. Soll ein Unterschied zwischen Anschauung und Empfindung seyn, wobey weniger Rücksicht auf die Folgen genommen wird, die man zum Vortheil seines Systems erwartet; so möchte vielleicht die Empfindung sich mehr auf das, was in dem Körper vorgeht, beziehen, indessen die Anschauung die Veränderung anzeigen soll, welche in der Seele hervorgebracht wird.

Diese Anschauungen nun sind nach dem Kantischen System keine Erkenntniß, so wenig als das Bild welches ein Spiegel zurück wirft. Eine Anschauung ist ein bloßer Abdruck. Die Seele verhält sich dabey ganz leidend, bis der Verstand wirkt. Aber obgleich eine Anschauung keine Erkennt-

kenntniß ist, so sind die Anschauungen doch die Grundlage derselben: ohne diese wäre keine Verrichtung des Verstandes, kein Denken, kein Erkennen möglich: denn der Gegenstand, mit welchem sich der Verstand beschäftigt, sind die Begriffe. Aber diese alle sind an sich leer, und ohne Sinn und Bedeutung. Um diese zu erhalten, muß solchen ein Gegenstand gegeben werden, der sich nirgends als in der Anschauung finden kann. Alles denken und Erkennen muß sich also mittel- oder unmittelbar auf Anschauungen beziehen. Denn **Denken** heißt urtheilen, daß diese Anschauung unter diesen oder jenen Begriff subsumirt werden müsse. Nun giebt es nach diesem System reine und empyrische Anschauungen. Die empyrische beziehen sich auf den Gegenstand durch Empfindung, und der Gegenstand einer empyrischen Anschauung heißt Erscheinung. Die Grundlage unserer Erkenntniß sind also Erscheinungen.

Doch laßt uns vielmehr unsern Weltweisen selbst hören. Ich glaube allem Misverstand um so leichter vorzubeugen, wenn wir seine Lehre mit seinen eigenen Worten vernehmen. Er fängt seine transcendentale Aesthetik mit folgenden Worten an.

"Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntniß auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, und worauf

alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung. Diese findet aber nur statt, insofern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum nur dadurch möglich, daß er das Gemüth auf gewisse Weise afficire. Die Fähigkeit, (Receptivität) Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit. Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen; durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe. Alles Denken aber muß sich, es sey geradezu (directe) oder im Umschweife, (indirecte) zulezt auf Anschauungen, mithin bey uns auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann."

"Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben afficirt werden, ist Empfindung. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt empyrisch. Der unbestimmte Gegenstand einer empyrischen Anschauung heißt Erscheinung." **Kant Cr. der r. V. p. 19. der ältern Ausgabe.**

---

§. 3.

§. 3.

Bemerkungen über die §. 2. angeführte Kantische Stelle.

Es verdient 1) eine eigene Bemerkung daß Herr Professor Kant sich in dieser und andern Stellen, statt sich des Ausdrucks Seele zu bedienen, sich wider allen Sprachgebrauch da, wo von dem Subject unserer Erkenntniß die Rede ist, des Ausdrucks Gemüth bedient. Bald darauf S. 21. wird sogar der äussere Sinn eine Eigenschaft *unsers* Gemüths genannt. Dies zieht *eine große* Verwirrung nach sich. Denn nach dem Sprachgebrauch verstehen wir unter dem Gemüth den Siz unserer Begierden und Gesinnungen. So sage ich z. B. ein gutes, wohlgesinntes, ein rachgieriges und übelwollendes Gemüth. Nie wird dieses Wort von einer Aeusserung unsers Erkenntnißvermögens gebraucht. Ich kann auf keine Art einsehen, warum man hier den Sprachgebrauch, wie es scheint, ohne alle Noth so offenbar verlassen will; es müßte denn seyn, daß der Ausdruck Seele zu viel permanentes und selbstständiges anzeigt, wo im Gegentheil das Wort Gemüth besser zu den Erscheinungen paßt, welchen kraft dieses Systems nichts permanentes zum Grund liegen soll.

Ich bemerke, 2) daß hier ausdrücklich behauptet wird, daß eine Anschauung nur in sofern möglich ist, als uns ein Gegenstand gegeben

wird: daß aber dieses selbst nur dadurch weiterhin möglich ist, als der gegebene Gegenstand das Gemüth auf eine gewisse Art afficirt: daß die Sinnlichkeit die Fähigkeit sey, durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, Vorstellungen zu erhalten. Nach dem Kantischen System, kraft dieser sowohl als anderer Stellen, wird also 1) das Daseyn äusserer Gegenstände behauptet, und 2) sogar ihre Einwirkung auf uns nicht geläugnet. Es giebt nach solchem wirksame Gegenstände ausser uns, und eine solche ausdrückliche Behauptung von dem Daseyn derselben scheint dem von mir angedichteten System einer totalen Subjectivität durchaus zu widersprechen. Die Vertheidiger dieses Systems unterlassen es auch auf keine Art, diejenige, welche ihre Lehre beschuldigen, als ob sie das Daseyn äusserer Gegenstände samt aller Erfahrung aufhebe, durch diese und ähnliche Stellen zu widerlegen. — Wer hat hier Recht?

Laßt uns durch die Worte nicht täuschen, laßt uns den Sinn dieser Worte, samt dem Zusammenhang mit andern Grundsäzen erforschen. Wir werden sogleich erfahren, daß von einer andern Seite alles wieder genommen wird, was man uns von dieser Seite gegeben hat.

---

§. 4.

§. 4.

In wie fern giebt es nach der Kantischen Lehre Gegenstände ausser uns?

Die Anschauungen sind dem Kantischen System zu Folge die Grundlage unserer gesammten Erkenntniß. Der Gegenstand einer empyrischen Anschauung (denn von reinen Anschauungen will ich hier gar nicht sprechen) ist nach S. 20. keine andere als Erscheinung. Nur Erscheinungen können empyrisch angeschaut werden. Die *Erscheinungen allein* sind die wahre Grundlage unserer Erkenntniß. Was keine Erscheinung ist, kann unmöglich ein Gegenstand einer empyrischen Anschauung seyn. Die Gegenstände der Anschauungen sind also nur in sofern ausser uns wahrhaft, und im objectiven Sinn vorhanden, als es ausser uns befindliche wirksame Erscheinungen giebt, als die Erscheinungen selbst etwas reelles sind, als diese Erscheinungen etwas mehr als unsere Vorstellungen sind. Von den Erscheinungen nimmt zwar Kant an, daß sie *ausser uns sind*, daß sie auf uns wirken: aber damit ist es noch lange nicht gethan. Es kommt nicht bloß darauf an, ob etwas ausser uns ist, sondern es fragt sich vielmehr, in wiefern das, was ausser uns zu seyn scheint, selbst eine für sich bestehende Realität hat. Es kommt darauf an, genau zu wissen, wie viel an den Erscheinungen reell ist. Denn wenn diese selbst keinen objectiv gül-

gültigen Grund haben, so ist es eben so viel, als ob unsere gesammte Erkenntniß keinen Grund hätte. Nun also wenn das Kantische System keine totale Subjectivität der Anschauungen behaupten soll, so kommts auf die Beantwortung folgender Fragen an: liegt bey der Erscheinung wirklich etwas zum Grund, das keine Erscheinung, das etwas mehr als unsere Vorstellung ist, das eine von dieser unabhängige abgesonderte Existenz hat? giebt es Dinge, welche, ohne selbst Erscheinungen zu seyn, diese Erscheinungen hervorbringen? Wie müssen diese Fragen nach andern weitern Kantischen Grundsäzen beantwortet werden?

§. 5.

Nach dem Kantischen System sind die Erscheinungen etwas ganz subjectives.

Erster Beweis.

Die Erscheinungen, auf welche sich alle übrige beziehen, ohne welche sie gar nicht möglich sind, wovon alle übrige Erscheinungen nur Modificationen seyn sollen, sind, daß sie ausser und neben einander sind, daß sie aufeinander folgen und sich verändern. Folglich alle Erscheinungen bestehen in der Ausdehnung, Figur, Undurchdringlichkeit, Folge, Veränderung und Bewegung. Nach dem Kantischen System ist dies alles subjectiv, wir haben keine objective Gewisheit, daß die Dinge,

welche uns erscheinen, wirklich aussereinander sind, daß sie sich verändern: dies alles ist nach diesem System nicht objectiv wahr. Es sind bloße Vorstellungen unsers Gemüths. Hier sind die beweisende Stellen.

1) "Jener Raum selber aber, sammt dieser Zeit und zugleich mit beyden alle Erscheinungen sind doch an sich selbst keine Dinge, sondern nichts als Vorstellungen, und können gar nicht ausser unserm Gemüth existiren, und selbst die innere und sinnliche Anschauung unsers Gemüths, (als Gegenstand des Bewußtseyns) dessen Bestimmung durch die Succession verschiedener Zustände in der Zeit vorgestellt wird, ist auch nicht das eigentliche selbst, so wie es an sich existirt, oder das transcendentale Subject, sondern nur eine Erscheinung, die der Sinnlichkeit dieses uns unbekannten Wesens gegeben worden. Das Daseyn dieser innern Erscheinung, als eines so an sich existirenden Dinges, kann nicht eingeräumt werden, weil ihre Bedingung die Zeit ist, welche keine Bestimmung eines Dinges an sich selbst seyn kann." — Kant Cr. der r. V. p. 492.

2) "Es sind demnach die Gegenstände der Erfahrung niemals an sich selbst, sondern nur in der Erfahrung gegeben, und existiren ausser derselben gar nicht. — — Uns ist wirklich nichts gegeben als die Wahrnehmung, und der empyrische Fortschritt von dieser zu andern ähn-

lichen

lichen Wahrnehmungen. Denn an sich selbst, sind die Erscheinungen als bloße Vorstellungen nur in der Wahrnehmung wirklich, die in der That nichts anders ist, als die Wirklichkeit reiner empyrischer Vorstellung, d. i. Erscheinung. Vor der Wahrnehmung eine Erscheinung ein wirkliches Ding nennen, bedeutet entweder, daß wir im Fortgange der Erfahrung auf eine solche Wahrnehmung treffen müssen, oder es hat gar keine Bedeutung. Denn daß sie an sich selbst, ohne Beziehung auf unsere Sinne und mögliche Erfahrung, existire, könnte allerdings gesagt werden, wenn von einem Dinge an sich selbst die Rede wäre. Es ist aber bloß von einer Erscheinung, wie Raum und Zeit, die beydes keine Bestimmungen der Dinge an sich selbst, sondern nur unserer Sinnlichkeit sind, die Rede; daher das was in ihnen ist, (Erscheinungen) nicht an sich etwas, sondern bloße Vorstellungen sind, die, wenn sie nicht in uns (in der Wahrnehmung) gegeben sind, überall nirgend angetroffen werden." Daselbst S. 493.

3) "Wir haben in der transcendentalen Aesthetik hinreichend bewiesen, daß alles, was im Raum oder der Zeit angeschaut wird, mithin alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erscheinungen d. i. bloße Vorstellungen sind, die, so wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen, oder Reihen von Veränderungen, ausser unsern Gedanken, keine

ne an sich gegründete Existenz haben. Diesen Lehrbegriff nenne ich den transcendentalen Idealism." Daselbst p. 490.

4) "Aber eben darum sind Raum und Zeit auch nicht etwas, was an den Gegenständen selbst haftet, sondern sie sind bloße subjective Vorstellungen in uns. Das Seyn im Raum und der Zeit, mithin auch die Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Folge, Veränderung und Bewegung, sind also gar nicht Eigenschaften, die den Gegenständen selbst und an sich zukommen, sondern Vorstellungen in unsern Gedanken, die lediglich an der Natur unserer Sinnlichkeit haften. Daher kennen wir die Dinge bloß so, wie sie uns erscheinen, d. i. wir kennen bloß die Eindrücke, die sie auf unsere sinnliche Vorstellungsfähigkeit machen. Was sie dagegen an sich seyen, oder was für Vorstellungen sich etwa andere vernünftige Wesen von ihnen machen, ist uns gänzlich unbekannt." Schulz Erläuterungen ꝛc. S. 204.

Aus diesen so eben angeführten Stellen ist es unläugbar, daß nach dem Kantischen System alle Erscheinungen bloße Vorstellungen sind. Daß sogar die Coexistenz der Dinge, die Succession aller Veränderungen, alle mögliche Veränderungen selbst nichts objectives, sondern bloße Vorstellungen unsers Gemüths sind: daß wir auf keine Art behaupten können, daß es ausser den Erscheinungen Dinge an sich gebe, welche wirklich

coex=

coexistiren, welche sich wirklich verändern. Selbst unser eigenes Daseyn ist kraft n. 1. ein bloßer Gedanke, der keine objective Realität hat. — Und nun, wenn dies alles ist, so nenne mir doch jemand eine Anschauung oder Erscheinung die nicht bloß subjectiv wäre! Wo ist nun der reelle Gegenstand, das verborgene Subject dieser Erscheinungen, welche der ausschliessende Gegenstand unserer Anschauungen sind?

§. 6.

Zweyter Beweis.

Wenn die Erscheinungen etwas mehr als blosse Vorstellungen wären, so läge vielleicht der Grund darinn, daß wir bey allen Erscheinungen etwas reelles und substantielles annehmen und voraussetzen. Aber auch dies kann sehr wenig nutzen. Nach dem Kantischen System suchen wir zwar bey allen Erscheinungen etwas, das keine Erscheinung ist, wir erkennen wirklich das Daseyn solcher Dinge: aber dies alles thun wir bloß kraft einer ganz subjectiven Verstandesregel, um in die so mannigfaltige Erscheinungen Einheit und Zusammenhang zu bringen: wir haben aber kraft dieser Regel keine objective Gewißheit von dem reellen Daseyn dieser Dinge. Ihre Existenz ist ebenfalls nur eine idealische Existenz. Wir wissen bloß, daß wir sie annehmen müssen. Wir stellen uns zwar vor, daß es solche unbekannte

Kräfte

Kräfte unter der Hülle der Erscheinungen giebt, aber darum sind sie nicht wirklich. *) Wir können we-

*) Denn ob ich gleich in meiner Idee etwas annehmen müßte, um etwas anders zu begreifen, so würde doch die Existenz dessen, was ich angenommen habe, noch gar nicht erwiesen seyn, weil ich kein einziges Prädicat mit Gewißheit, von dem Dinge aussagen, und es also gar nicht als ein bestimmtes Object angeben kann. z. B. wenn ich annehmen muß: Eine jede Erscheinung setzt etwas zum voraus, welches der Erscheinung zum Grunde liegt; so habe ich doch dadurch, von dem zum Grunde liegenden Object nicht den mindesten Begriff, und muß es eben deshalb als eine bloße Idee betrachten, die in meinem Verstande existirt, dessen äußere Existenz ich aber durch nichts erweisen kann. Das Princip ist blos regulativ, nicht constitutiv. Prüfung der Mendelsſ. Morgenſt. S 170.

Die nichtsinnliche Ursache dieser Vorstellungen ist uns gänzlich unbekannt, und diese können wir daher nicht als Objecte anschauen. Denn dergleichen Gegenstand, würde weder im Raume noch der Zeit, (als bloßen Bedingungen der sinnlichen Vorstellung) vorgestellt werden müßen, ohne welche Bedingungen wir uns gar keine Vorstellung denken können. Indessen können wir die bloß intelligible Ursache der Erscheinungen überhaupt das transcendentale Object nennen, bloß damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Recep-

wenigstens ihr Daseyn auf keine Art beweisen: für uns sind sie so viel, als ob sie gar nicht wären, weil sie nicht in Zeit und Raum erscheinen, weil folglich eben so wenig keine einzige Categorie und Begriff auf sie kann angewendet werden. Dies also, daß wir kraft einer uns gegebenen subjectiven Verstandesregel das Daseyn dieser nichtsinnlichen Gründe der Erscheinungen annehmen müssen, beweist auf keine Art ihr reelles wirkliches Daseyn. Es ist nicht objectiv wahr, daß es solche Kräfte giebt. Es ist Folge dieser unserer gegenwärtigen Subjectivität; wir haben für dieses Daseyn zureichende subjective, aber gar keine objectiven Gründe. Wenn wir nun das Daseyn dieser

ceptivität correspondirt. Kant Cr. der r. V. S. 494.

Allein, wenn wir gleich zureichende subjective Gründe haben, gewisse nicht sinnliche Gegenstände vorauszusetzen, ohnerachtet ihr Daseyn aus objectiven Gründen gar nicht bewiesen werden kann; so können wir gleichwohl keinen von unsern Begriffen, in seinem eigentlichen Sinn genommen, auf dieselben anwenden, und uns also gar nicht rühmen, daß wir die mindeste Erkenntniß davon haben, wie sie an sich beschaffen seyn mögen, sondern alles, was hier übrig bleibet, bestehet darin, daß wir ihre Verhältnisse gegen die sinnlichen Dinge, analogisch, nach den Verhältnissen, welche sinnliche Dinge gegeneinander haben, zu bestimmen suchen. Schulz Erläuterungen. S. 222.

ser nichtsinnlichen Gründe der Erscheinungen bloß subjectiv erkennen, so ist es bloßes Wortspiel, wenn in der oben (§. 2.) angeführten Kantischen Stelle, von dem Daseyn äusserer Gegenstände, von ihrer Einwirkung auf unser Gemüth, von Erfahrung gesprochen wird. Denn alle Gegenstände der Anschauungen, welche als wirkend angenommen werden, sind Erscheinungen. Diese Erscheinungen selbst sind Vorstellungen unsers Gemüths, keine Dinge an sich (§. 5. n. 1. 2. 3.) ja wir wissen so gar nicht einmahl, ob sie ausser der Vorstellung eine reelle abgesonderte Existenz haben. Es geht also alles in uns selbst vor: selbst die Gründe, welche wir bey den Erscheinungen noch weiter suchen, das transcendentale Object, nehmen wir bloß kraft einer subjectiven Verstandesregel an, damit wir etwas haben, woran wir uns halten können, welches der Sinnlichkeit als einer Receptivität correspondirt. Kurz diese äussere wirksame Gegenstände sind abermals ganz subjectiv, wir erkennen ihr Daseyn auf keine Art objectiv. Folglich sind die Gegenstände unserer Anschauungen, die Anschauungen selbst, und mit diesen die Grundlage unserer ganzen Erkenntniß ganz subjectiv.

---

§. 7.

Dritter Beweis.

Vielleicht soll der (§. 6.) angeführte Beweis dadurch entkräftet werden, daß die Gegner behaupten, daß sie das Daseyn nicht-sinnlicher Gründe der Erscheinungen keineswegs läugnen, daß sie es bloß bezweifeln, weil uns die Beweise mangeln: daß es kraft dieses Zweifels noch immer sehr möglich bleibe, daß es solche übersinnliche Gegenstände giebt. Ich antworte 1) woher fehlen uns denn alle Beweise? Wie kann man dies behaupten? Ist denn dies so ausgemacht richtig, daß alles was nicht in Zeit und Raum erscheint, für uns kein erweisliches Daseyn hat? und wenn auch dies so ausgemacht seyn sollte, giebt es denn gar keine andere Gründe? Ist dies nicht Beweis genug, daß, wenn es keine übersinnliche Gründe der Erscheinungen gebe, diese Erscheinungen ausser der Seele und unserer Vorstellung gar keinen Grund hätten? daß folglich unsere ganze Erkenntniß subjectiv wäre? daß sodann alle ungereimte Folgen eintretten würden, welche ich in meiner Schrift, über den Grund und die Gewißheit unserer Erkenntniß, einer totalen Subjectivität entgegen gestellt habe? Wer kann diese Folgen annehmen? und wann er dies nicht kann, wie kann er behaupten, daß wir keine Beweise für das objective Daseyn solcher Gegenstände haben? Ist es nicht genug, daß selbst das Kantische System

die Nothwendigkeit erkennt, kraft welcher wir, wenn wir zu einigem Grund unserer Erkenntniß gelangen wollen, durch eine illusorische Subreption, dieses Daseyn als objectiv ansehen müssen? Wenn dieser Gedanke so nothwendig ist, daß ohne solchen gar nicht möglich ist, Einheit und Zusammenhang aus unsern Vorstellungen zu bringen, warum verhält es sich nicht wirklich so? Was nuzt uns diese Illusion, wenn wir sie als solche erkennen? Wenn es möglich ist, daß sie nichts weiter als Illusion ist, welche höhere Gewißheit und Beruhigung haben wir dadurch erhalten? und wenn diese Vorstellung etwas mehr als eine bloße Illusion ist, warum nennt man sie eine bloße subjective Verstandesregel? Warum bezweifelt man ihre objective Realität?

Wir wollen aber auch 2) annehmen, daß wir das objective Daseyn der weitern Erscheinungsgründe gar nicht beweisen können. Wir wollen sehen wohin uns diese Behauptung führen wird. Wenn also dies ist, daß uns die Beweise mangeln, so haben wir entweder gar keine Gründe für dieses Daseyn, oder wir haben eben so viele und eben so starke Gründe das Gegentheil zu behaupten. Das erste ist falsch: denn ich habe so eben kurz vorher einige entscheidende Gründe für dieses Daseyn angeführt. Wir sind sodann genöthigt, eine totale Subjectivität, und mit dieser ein Heer von den unläugbarsten Ungereimheiten und Wider-

sprüchen, mit andern von uns selbst als wahr erkannten Grundsätzen anzunehmen. Oder soll dies gar nichts beweisen? Ist das zweyte: so ist es nach dem Kantischen System wenigstens zweifelhaft, daß es Noumena giebt. Es ist eben so möglich, daß es deren keine giebt: und wenn dies ist, so ist doch so viel unläugbar, daß es Erscheinungen giebt. Wenn es Erscheinungen giebt so läßt sich mit Grund fragen, haben diese Erscheinungen einen Grund? Sie sind da, dies ist, was wir mit Gewißheit erkennen. Sie sind Gegenstände unserer Anschauungen; auch dies wissen wir gewiß. Oder soll auch dies nichts weiter als Erscheinung seyn, daß wir Anschauungen und Erscheinungen haben? wo ist sodann der Grund derjenigen Erscheinung, welche den letzten Grund aller übrigen enthalten soll? oder giebt es gar keinen lezten Grund, keine Grunderscheinung? Wollen wir beständig eine weitere und sodann noch eine entferntere annehmen, die sich in einer noch weitern Erscheinung und so fort bis in das Unendliche gründet? — Hier verzögern wir zwar die Auflösung, wir weichen der Frage bloß aus, aber wir wissen nicht mehr, als wir beym ersten Anfang wußten. Eine solche Antwort ist folglich gar keine Antwort. Haben die Erscheinungen keinen Grund, so hat unsere ganze Erkenntniß keinen Grund. Es giebt weder ein Subject, welches erkennt, noch ein Object, welches erkannt wird. Welche Ungereimtheit ist mit dieser zu ver-

vergleichen? Die Erscheinungen müssen also einen Grund haben.

Haben aber diese Erscheinungen einen Grund, und dieser soll nicht abermal in einer unendlichen Reihe auseinander entstehender grundloser Erscheinungen gesucht werden; so muß dieser Grund entweder ganz allein in der Seele, oder in Gegenständen ausser der Seele, die keine Erscheinungen sind, oder in beyden zugleich gesucht werden. Ausser diesen giebt es keinen möglichen vierten Grund. Ist das erste; so sind alle Erscheinungen *und folglich* alle Anschauungen ganz subjectiver *Natur*, und doch werden sie nach S. 20. der Cr. der r. V. als ausser der Seele befindlich, als äusserliche Gegenstände der Anschauungen angenommen, als Gegenstände, durch welche die Erfahrung möglich wird. Das Kantische System, das die Erfahrung nicht ganz läugnet, welches die totale Subjectivität der Anschauungen zu läugnen scheint, würde sich hier widersprechen. Wenn nun aber die totale Subjectivität nicht die Kantische Lehre seyn soll, so sind nur die beyden andern Fälle möglich: der Grund aller Erscheinungen liegt sodann ganz allein in äusserlichen Dingen die keine Erscheinungen sind, oder in diesen und in der Seele zugleich. Beyde setzen das Daseyn solcher äusserlichen übersinnlichen Gegenstände, als eine Grundwahrheit voraus. Es ist also auf diesen Fall gewiß, daß es solche Gegenstände giebt. Warum also zweifeln, warum läugnen,

nen, daß es deren giebt? Wenn man hier zweifelt oder läugnet, was bleibt übrig als eine totale Subjectivität?

Das Kantische System, und mit ihm jeder Skepticismus, hat also keine Wahl. Es muß sich von nun an zu einer von folgenden drey Meinungen bekennen. Es muß entweder annehmen, daß alle Erscheinungen gar keinen, folglich weder einen objectiven noch subjectiven Grund haben: oder es muß behaupten, daß der Grund aller Erscheinungen ganz allein in der Seele liegt, daß folglich unsere ganze Erkenntniß total subjectiv sey; oder endlich wenn es keines von diesen beyden will, so ist das reelle Daseyn übersinnlicher Gründe der Erscheinungen, keine problematische, sondern eine apodiktisch erwiesene Sache. Wir haben streng beweisende Gründe für dieses Daseyn; und es muß folglich falsch seyn, daß nur dasjenige für uns reelles Daseyn hat, was wir in Zeit und Raum erkennen. Daraus kann zugleich der Leser schon zum voraus sich belehren, worin sich die Nothwendigkeit gewisser Vernunftwahrheiten gründet, die nach dem Kantischen System ganz subjectiv seyn soll. Dieser Zwang ist die Folge des Widerspruchs, mit andern schon angenommenen, als wahr erkannten Sätzen. Wenn diese erste Sätze willkührlich angenommen sind, so ist die Wahrheit sowohl als Falschheit der spätern Sätze bedingt, und der Zwang sie als solche anzuerkennen

eben-

ebenfalls bedingt. Wenn aber in der Erkenntniß ein absoluter fixirter Punct ist, so giebt die Beziehung auf diesen ganz allein, das was an sich wahr oder falsch ist. Diese Beziehung, dieser Widerspruch und Uebereinstimmung mit diesem unumstößlichen Grundsatz, wirkt den Zwang und die Nothwendigkeit, eine Meinung zu verwerfen, oder ihr seinen unbedingten Beyfall zu schenken.

Wenn nun jedes Skeptische System durch das vorhergehende so weit gebracht ist, daß er nur unter den drey obigen Fällen zu wählen hat; so liegt uns hier vor allen übrigen Systemen daran, daß wir genauer wissen, auf welche Seite sich die Kantische Schule neigen und bestimmen werde. — Daß die Erscheinungen weder in noch ausser der Seele, folglich gar keinen Grund haben, ist eine zu ungereimte Behauptung, als daß man sie dem so consequenten Kantischen System zur Last legen sollte, denn, daß der Satz, daß alles seinen Grund habe, eine bloß subjective Verstandesregel sey, führt noch nicht dahin; man müßte nur annehmen, daß die Verstandesregeln selbst keinen Grund haben. Daß ferner der Grund der Erscheinungen in nicht-sinnlichen Gegenständen, mit oder ohne Zuthun der Seele zu suchen sey, ist wider die ausdrückliche Lehre dieses Systems, in welchem das Daseyn solcher Gegenstände als unerweislich angegeben wird. Es bleibt also nichts übrig, als was ich beweisen wollte — eine totale Subjectivität aller Erscheinungen, die

noch dazu im Widerspruch mit andern Behauptungen dieses Systems steht. Es giebt nicht-sinnliche Gegenstände, welche der Grund aller Erscheinungen sind, oder diese Erscheinungen sind ganz subjectiv, und die Unmöglichkeit einer totalen Subjectivität ist der beste Beweis für das objective Daseyn solcher Wesen, welche keine Erscheinungen sind.

Ich sehe vorher ein, was man einwenden wird. Man wird diesen Beweis unzureichend finden, für das Daseyn solcher Wesen, die keine Anschauungen sind. Man will den subjectiven Zwang nicht fühlen, der uns nöthigt, aus solchen Prämissen auf eine so heterogene Folge zu schließen. Man will nicht einsehen, woher dieser Zwang entstehen soll. — Ich antworte: dieser Zwang entsteht daher, daß wir, wenn wir keine solche nichtsinnliche Gründe der Erscheinungen annehmen wollen, zwey offenbare Absurda, die wir selbst als solche erkennen, nun auf einmal als ausgemachte Wahrheiten annehmen müssen: und ich setze voraus, daß wir dies nicht wollen. Wir müssen zugeben, was Kant selbst nicht zugiebt, entweder eine totale Subjectivität, oder eine gänzliche Grundlosigkeit aller Erscheinungen, und folglich unserer gesammten Erkenntniß. Das Daseyn nicht-sinnlicher Wesen ist also bewiesen, der Verstand kann seinen Beyfall nicht verweigern, wenn er nicht durch andere Scheingründe oder Trugschlüsse zurück gehalten wird, welche die Wirkung der ersten

Grün-

Gründe aufheben oder schwächen. Er muß dieses Daseyn als apodiktisch erwiesen anerkennen, so lang er diese beyde Sätze, welche als Folgen dieses Zweifels dargestellt werden, als falsch und ungereimt verwirft. Freylich, sobald man sich entschließen kann, die eine oder die andere dieser Folgen als eine ausgemachte Wahrheit anzunehmen; so ist dieser Beweis weniger concludent, denn der Widerspruch, und mit ihm der subjective Zwang, fallen gänzlich hinweg. Dann verändert sich auch der Zustand der Frage, und die oben angeführte Gründe gegen eine totale Subjectivität sind das einzige, was man entgegen stellen kann. Aber, so lang man eine totale Subjectivität läugnet, so lang man vor den Folgen derselben zurück schaudert; so lang ist mein oben geführter Beweis so streng beweisend, als jede Demonstration des Euklides. Es führt auf den nemlichen Grundsatz, auf den Satz des Widerspruchs zurück: es gründet sich wie jene, auf der Unvereinbarkeit mit einer schon als wahr erkannten Meinung, und wenn dies ist, so muß also auch der Kantische Grundsatz, auf welchen das ganze System gebaut ist, daß alles, was kein Gegenstand der Anschauung ist, kein Gegenstand unserer Erkenntniß seyn kann, ebenfalls falsch seyn, wie ich solches späterhin noch deutlicher zeigen werde. Denn es giebt kraft meines Beweises, so lang die totale Subjectivität geläugnet wird, nothwendig Wesen, die keine Erscheinungen sind. Wir erken-

kennen das Daseyn solcher Dinge mit der beruhigendsten und vollesten Ueberzeugung. Es muß also ausser der sinnlichen Anschauung noch andere Mittel geben, sich von dem objectiven Daseyn dieser Gegenstände zu versichern. Es muß Mittel geben, wodurch wir zu ihrer Erkenntniß gelangen. —

Um dies zu bewirken, wende ich mich zu einer genauern Untersuchung der Anschauungen, und weil die Gegenstände der Anschauungen Erscheinungen sind, so untersuche ich die Natur dieser letztern. Dadurch sollen wir in den Stand gesezt werden, die Natur jener zu bestimmen.

II.

Die Natur der Anschauungen und der Erscheinungen.

§. 8.

Was sind Erscheinungen?

In der Kantischen Critik der reinen Vernunft S. 20. wird die Erscheinung erklärt, daß sie der unbestimmte Gegenstand einer empyrischen Anschauung sey. Diese Erklärung ist etwas dunkel, und ich vermuthe, ihr wahrer Sinn möchte folgender seyn. Wir glauben bey jeder Anschauung einen Gegenstand zu bemerken, welcher sich ausser uns befindet. Dies veranlaßt bey

uns die Frage, was dieser Gegenstand sey, ob er sich wirklich ausser uns befinde, ob die Eigenschaften, welche wir an ihm bemerken, wirklich seine Eigenschaften sind, ob er in der That, und an sich selbst so beschaffen seye, wie wir ihn anschauen. Unsere weitere Erfahrungen belehren uns, daß wir mit einer andern Receptivität, mit ganz oder zum Theil veränderten Organen, diesen natürlichen Gegenstand mit veränderten Eigenschaften anschauen. Dies führt uns auf den Gedanken, daß der Gegenstand unserer Anschauung sich nach unserer Empfänglichkeit richte, daß wir nur soviel davon gewahr werden, als diese erlaubt. Dadurch werden wir irre geführt, wir wissen nun nicht mehr, was wir aus diesem Gegenstand machen sollen, wir sind nicht im Stande davon etwas positives zu bestimmen: der Gegenstand dieser empyrischen Anschauung bleibt also insofern unbestimmt. — Ist nun dieser der wahre und eigentliche Sinn dieser Erklärung; so will eine Erscheinung nichts anders sagen, als die Gegenstände unserer Anschauungen sind das nicht an sich selbst, was wir an ihnen gewahr werden. Wir wissen von ihnen bloß, wie sie sich unsern Sinnen darstellen, aber wir wissen nicht, was sie sind. Die Natur einer Erscheinung bringt also wesentlich mich sich, daß ein Gegenstand auf keine Art das an sich selbst sey, wofür er erscheint.

§. 9.

§. 9.

Woher wissen wir nach dem Kantischen System, daß es Erscheinungen giebt.

Es hält sehr schwer, in dem Kantischen System, welches durchaus alles niederreißt, was andere gebaut haben, einen Satz zu finden, welchen dieses System mit andern gemeinschaftlich anerkennt. Zum Glück finden wir in dem Hauptgrund, auf welchen dieses ganze System gebauet ist, zwey solche Sätze, in der Behauptung, daß es Erscheinungen giebt, daß alle Gegenstände unserer Anschauungen bloße Erscheinungen sind. Von diesen beyden Sätzen müssen wir also ausgehen, und darauf unsere Widerlegung gründen. — Aber wie kommt es, das gerade diese beyde Hauptsätze, auf deren Richtigkeit alles ankommt, in dem Kantischen System als ungezweifelt vorausgesetzt, und folglich gar nicht bewiesen werden? Dies wäre doch um so nöthiger gewesen, als es ganze Schulen z. B. die Physiker giebt, welche beyde verwerfen. Diese beyde Sätze sind doch so offenbar einleuchtend nicht, noch vielweniger sind sie unmittelbare sinnliche Erfahrungen, so wenig als es eine unmittelbare sinnliche Erfahrung ist, daß der Mensch, mit welchem ich spreche, oder auch, daß ich selbst, ein Herz, einen Magen, eine Seele habe; sondern beydes muß erst durch Raisonnement und Schlüsse herausgebracht werden. Daß wir nur Erscheinungen erkennen, ist kein unmit-

mittelbarer Erfahrungssatz. Er setzt voraus, daß die Gegenstände der Anschauung das nicht sind, wofür ich sie anschaue. Dies können wir durch keine Anschauung wissen, denn die Anschauung giebt mir den Gegenstand für das, wofür ich ihn anschaue. Auch daß ich den Gegenstand mit veränderten Organen auf eine andere Art anschaue, sagt mir allein genommen noch nicht, daß er eine Erscheinung sey, daß er dies, wofür er mir erscheint, nicht an sich selbst sey. Daß etwas Erscheinung sey, ist ausser dem Gebiet aller unmittelbaren Erfahrung und Anschauung. Wir behaupten ja, kraft dieses Schlusses, daß er das nicht sey, wofür er angeschaut wird: wir verneinen von ihm alles, was die Anschauung gewährt: wir vermuthen vielmehr, daß es etwas sey, was kein Gegenstand der Anschauung ist, oder seyn kann. Wir verlassen das Gebiet der Sinne ganz und gar, widersprechen diesen, beschämen ihr Zeugniß, und bejahen etwas, was wir nicht sehen, oder fühlen. Wir sehen zwar, daß ein Gegenstand roth und dann mit veränderten Organen gelb erscheint, daß wir uns einen Thurm in der Nähe viereckigt und eben diesen Thurm in einiger Entfernung rund vorstellen, dies alles kann ein Gegenstand zwey aufeinander folgender Anschauungen seyn. Aber, daß diese Gegenstände, eben darum, weil dies geschieht, keines von beyden seyen: wer sieht oder fühlt das? welche Anschauung kann uns belehren, was eine Sache nicht ist? Zu behaupten, daß alles nur Erscheinung,

daß

daß es das nicht sey, wofür es uns erscheint, reicht über alle Erscheinungen hinaus. Wer dies sagt, ruft so zu sagen alle Erscheinungen vor den Richterstuhl, beurtheilt solche nach ihrem wahren Werth, nach einem von der Erfahrung und aller Anschauung sehr verschiedenen Maasstab. Dieser Satz muß also von einer höhern Natur und Abkunft als die Erscheinungen seyn, deren Werth erst durch ihn bestimmt werden soll? —

Wenn nun die Anschauungen der Grund unserer ganzen Erkenntniß sind, wenn nichts für uns Realität hat, was nicht in Zeit und Raum erscheint, was kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist, wenn kein Schluß vom Bekannten, auf etwas gilt, was kein Gegenstand der sinnlichen unmittelbaren Erfahrungen ist: — wie kommen wir zu diesem sonderbaren Schluß, der alle Anschauungen und Erfahrung, so zu sagen, Lügen straft? Wie kommt es, daß das Kantische System, welches unsere ganze Erkenntniß bloß auf die Gegenstände der sinnlichen Erfahrung, auf Anschauungen beschränkt, schon in seiner ersten Grundlage von einem Satz und Wahrheit ausgeht, welche durch keine Erfahrung, NB. allein genommen, gelehrt werden kann? Wie kommt es, daß dieses System sich des Schlusses vom bekannten Sinnlichen, auf das Nichtsinnliche bedient, um eben diesen Schluß späterhin als ungültig und unbeweisend zu verwerfen? Woher wissen wir also, daß wir nur Erscheinungen er-

ken-

kennen? daß die Gegenstände nichts von dem allen sind, wofür sie uns in Zeit und Raum erscheinen? In dem Kantischen System sind der Satz des Widerspruchs und des zureichenden Grundes, so wie die Lehre von dem objectiven Daseyn der Dinge ausser uns, unter die Verstandesregeln verwiesen worden, weil sie Allgemeinheit und Nothwendigkeit ausdrucken, weil kein Schluß über das Gebiet der sinnlichen Erfahrung hinausreichen kann, wenn er nicht zur bloßen Speculation werden soll: warum also nicht auch dieser, daß wir nur Erscheinungen erkennen? Wenn dies geschieht, wenn dieser Satz selbst nur eine bloße subjective Verstandesregel ist, so ist die totale Subjectivität eine noch ungezweifeltere Folge dieses Systems. Denn es ist sodann auch dies sogar blos subjectiv, daß es Erscheinungen giebt, daß wir nur Erscheinungen erkennen. Wenn dies aber nicht ist, so ist es unläugbar, daß nicht alle Gegenstände unserer Erkenntniß Gegenstände einer unmittelbaren Anschauung seyn müssen. Es muß sodann der Schluß von dem Sinnlichen auf das Nichtsinnliche, sehr beweisend und concludent seyn. Oder, wenn er dies nicht ist, so kann in dem Kantischen System nicht bewiesen werden, daß es Erscheinungen giebt, daß wir nur Erscheinungen erkennen. Das, worauf sich dieses ganze System gründet, ist unerweislich und falsch. Kant bedient sich selbst, um sein System zu gründen, eines Satzes, den er späterhin verwirft. Er will

3

nicht, daß unsere Schlüsse, über das Gebiet der sinnlichen Erfahrung hinausreichen, und er weiß doch, daß wir nur Erscheinungen erkennen.

§. 10.

Liegt bey allen unsern Erscheinungen etwas zum Grund, das nicht selbst wieder Erscheinung ist?

Wenn es gleich auf keine Art auszumachen wäre, ob den Erscheinungen etwas zum Grund liegt, welches keine Erscheinung ist, so scheint es doch wenigstens so, so lang wir in dem Gebiet der Erfahrung und der Erscheinungen verweilen, als ob Dinge ausser uns wären. Dies wird, so viel ich weiß, von niemanden geläugnet. Es scheint uns ebenfalls, als ob wir nicht eine, sondern mehrere verschiedene Erscheinungen bemerkten. Wir glauben sogar zu erfahren, daß eine Erscheinung aus der andern entsteht; daß sich eine in der andern gründet; daß sich eine Erscheinung in mehrere auflösen läßt; daß einige dieser Erscheinungen bleibender und andere vorübergehender sind; daß manche Erscheinung nicht entstehen kann, wenn nicht eine andere vorhergeht; daß sie verschwindet, wie diese aufhört; daß also gewisse Erscheinungen andere unzertrennlich als Grund oder Folge begleiten. Wir bemerken in diesen Erscheinungen Regelmäßigkeit, genaueste Ordnung, Zusammenhang, Harmonie. Wir gehen am Ende so weit, daß

daß wir durch eine so lange Reihe von Erscheinungen, deren sich eine in die andere als Bestandtheile, auflößt, gewöhnt werden, hinter jedem Ding etwas zu suchen; daß wir uns sogar die Frage aufwerfen, was denn am Ende erscheint? ob es nicht vollends einen lezten Grund dieser Erscheinungen giebt, der etwas mehr als Erscheinung ist? obs nicht auch Erscheinung ist, daß wir Erscheinungen haben? daß wir uns diese Frage zur Beantwortung aufwerfen? — Daß wir diese und ähnliche Schlüsse machen auf das Daseyn aussersinnlicher Gegenstände, daß wir auf Causalität, Verbindung und Zusammenhang der Dinge schließen, wird selbst in dem Kantischen System nicht geläugnet. Nur wird behauptet, daß diese Schlüsse und Folgerungen, Folgen unserer gegenwärtigen Receptivität seyen; diese bringe es mit sich, daß wir zu allen gegebenen einen Grund suchen müssen, als ob ein solcher Grund wirklich vorhanden wäre. Es wird gesagt und eingestanden, daß alle diese Säze, nach unserer gegenwärtigen Erfahrung, und der uns eigenen Seelenstimmung, wahr seyen: wir hätten aber dabey sehr unrecht, wenn wir sie über das Gebiet der Erfahrung ausdehnen, und vom bekannten auf das unbekannte, von dem, was wir erfahren, auf das, was nie ein Gegenstand einer möglichen Erfahrung werden kann, folgern und schließen. — Wenn aber dies ist, wenn alle diese Säze, welche doch die ersten Grundsätze al-

les möglichen Denkens sind, nichts weiter, als eine bloße Folge unserer gegenwärtigen Receptivität sind, und wenn wir kraft dieser Receptivität nicht behaupten können, daß sie auch für eine andere Receptivität passen, oder einige objective Gültigkeit haben werden, ob also diesen Erscheinungen etwas zum Grund liege, was mehr als Erscheinung ist: wenn dies ist, heißt dies nicht wenigstens eben so viel, als, es ist sehr möglich, daß alle Erscheinungen ausser unserer Seele gar keinen Grund haben? Und wenn sie ausser dieser keinen Grund haben, was sind sie anders als bloß subjectiv?

Hier stossen wir also auf die große hier allein entscheidende Frage: Ist der Schluß vom bekannten auf das unbekannte richtig? Ist dieser Schluß wirklich nichts weiter, als eine bloße Verstandesregel, die selbst keinen weitern Grund hat, als die Erscheinungen, auf welche sie angewandt wird? Ist dieser Schluß ganz subjectiv, so und dergestalt, daß er sich mit einer andern Subjectivität verändern wird?

---

§. 11.

§. 11.

Der Schluß von dem bekannten auf das unbekannte, von dem sinnlichen auf das übersinnliche, von Erscheinungen auf Dinge, welche keine Erscheinungen sind, ist keine bloße Verstandesregel, er hat auch objective Gültigkeit.

Erster Beweis.

Ist der Schluß von dem bekannten auf das unbekannte, von Erscheinungen auf Gegenstände welche keine Erscheinungen sind, von dem sinnlichen auf das übersinnliche, eine bloße subjective Verstandesregel, die gar keine objective Gültigkeit hat: so muß es wenigstens eben so möglich, wo nicht gewiß seyn, daß wir bey einer andern Receptivität durch eine entgegengesetzte Verstandesregel einsehen, und eben so subjectiv erkennen, daß alles keinen Grund hat, daß etwas ohne allen Grund wirklich seyn kann, daß es Wesen giebt, welche erscheinen, ohne zu seyn, daß folglich ein Ding zugleich seyn, und nicht seyn könne. — Wenn dies ist, oder nur möglich seyn kann, was wird aus unserer ganzen Erkenntniß? — eine bloße Täuschung, die selbst keinen Grund und keinen Zweck hat. Will man aber dies nicht annehmen, will man behaupten, daß wir dies alles auch bey einer andern Receptivität erkennen werden: so ist dieser Schluß mehr

als bloß subjectiv, es hat sodann eine objective Gültigkeit; so liegt bey allen Erscheinungen etwas zum Grund, das nicht weiter Erscheinung ist.

§. 12.

Zweyter Beweis.

Gilt dieser Schluß nicht, kann ich bey jeder Erscheinung nicht auf das objective reelle Daseyn mir unbekannter übersinnlicher Dinge mit Gewißheit schließen: so kann ich auch eben so wenig mit Gewißheit wissen, daß alles nur Erscheinung sey, daß wir nur Erscheinungen erkennen. Denn dies mit Zuversicht zu behaupten, setzt voraus, daß mein Erkenntnißvermögen weiter dringt, als die Erscheinungen reichen. Denn daß etwas, was ich auf eine bestimmte Art erkenne, dies, was ich mir von ihm vorstelle, nicht an sich selbst sey, ist kein Gegenstand der Erscheinung, Anschauung und unmittelbaren Erfahrung. Es ist ein Satz, der erst durch eine Reihe von Schlüssen muß herausgebracht werden, wenn er deutlich erkannt werden soll, dadurch, daß mehrere Anschauungen und Erfahrungen, deren jede einzeln genommen nichts beweisen kann, untereinander verglichen werden, daß eine objective Anschauung durch die andere berichtigt wird. Weder das vergleichen, noch das berichtigen, kann unter die Anschauungen gerechnet werden. Man kann sogar sagen, daß

wir, indem wir behaupten, daß wir nur Erscheinungen erkennen, schon in und durch diesen Satz, das Daseyn übersinnlicher Gegenstände anerkennen. Diese beyden Sätze: wir erkennen nur Erscheinungen, und es gibt übersinnliche Gründe der Erscheinungen, sind Sätze, wovon der erste, ohne den letztern gar keinen Sinn hat; wenn also obiger Schluß nicht gilt, so weiß ich gar nichts; denn ich weiß uicht einmahl, ob das, was ich erkenne, eine Erscheinung sey, oder nicht.

§. 13.

Dritter Beweis.

Liegt bey unsern Erscheinungen gar nichts objectives, substantielles, bleibendes und übersinnliches zum Grund, auf dessen reelles Daseyn meine Vernunft mit Zuversicht schließt: so gründet sich eine Erscheinung in der andern, folglich Nichts in abermal Nichts. Alle Erscheinungen gründen sich ganz allein in meiner Seele, die abermal nichts ist, weil ich mich selbst nur als Erscheinung kenne. *) Folglich sind alle Erschei-

*) Selbst die innere und sinnliche Anschauung unsers Gemüths (als Gegenstand des Bewußtseyns,) dessen Bestimmung, durch die Succession verschiedener Zustände in der Zeit, vorgestellt wird, ist auch nicht das eigentliche selbst, so wie es an sich existirt, oder das transcendent Subject, sondern nur ein

scheinungen nicht allein ganz subjectiv, sondern, was noch ärger ist, weil wir nicht gewiß wissen, ob den Erscheinungen etwas objectives zum Grund liegt, weil wir dies objective, nur kraft einer subjectiven Verstandesregel annehmen müssen, und weil wir noch überdies uns selbst nicht anders als Erscheinung kennen: so können wir eben so wenig, auf unser eignes reelles Daseyn schließen, wir wissen selbst nicht, ob wir sind. Es giebt also auch kein Subject, dem etwas erscheint. Wenn alle Erscheinungen zugleich ohne Object und Subject sind, so gilt dies ebenfalls von allen Anschauungen und nicht minder von allen Begriffen, weil diese nur durch ihre Anwendbarkeit auf Anschauungen und Erscheinungen einen Sinn und eine Bedeutung erhalten. Folglich ist die Behauptung

eine Erscheinung, die der Sinnlichkeit, dieses uns unbekannten Wesens gegeben worden. Kant. Cr. der r. V. S. 492.

Denn ich erkenne mich selbst bloß als Erscheinung. Pr. der Mendelsf. Morgenst. S. 205.

Der Untersatz ist falsch, denn er nimmt das ist objective, so, daß Sinnenwelt, und meine Person oder Ich als Dinge an sich angesehen werden. Daselbst S. 211.

Herrscht allenthalben die alte Voraussetzung, als ob Ich, und die Sinnenwelt gegebne ganze Dinge an sich wären, welches widerum falsch ist. Daselbst S. 221.

tung, daß der Kantischen Lehre zu Folge unsere ganze Erkenntniß subjectiv sey, nicht so ungegründet und vermessen, als man glaubt. Alle Erfahrungen gehen sodann nur in mir selbst vor: sie sind selbst nur ganz subjective Erscheinungen. Ich kann sogar nicht einmal wissen ob ich wirklich Erscheinungen habe; denn wie wollte ich dies mir selbst beweisen, ohne mich auf ganz subjective Gründe, auf Anschauungen, die ausser meiner Seele, von deren objectivem Daseyn ich eben so wenig versichert bin, die selbst nur Erscheinungen sind, zu berufen? Ich muß also das Daseyn unbekannter, jeder Erscheinung zum Grund liegender Kräfte, als objectiv gültig erkennen. Denn eine subjective Verstandesregel eines Subjects, dessen objectives Daseyn selbst unerweislich ist, weil dieses Subject ebenfalls nichts weiter als Erscheinung ist, kann gar nichts entscheiden, oder wenn ich dies nicht will, wenn ich diesen Schluß auf das übersinnliche als eine bloß subjective Regel erkennen will, so ist meine ganze Erkenntniß subjectiv, oder wenigstens ich muß zweifeln, ob nicht alles subjectiv ist, ob es Subjecte giebt, welche diese Subjectivität haben. Ich muß annehmen, daß hinter dieser Subjectivität kein Subject verborgen ist, dessen Subjectivität sie ist. Ich muß zweifeln, ob ich selbst bin. Ich muß annehmen, daß hinter meiner eigenen Subjectivität eben so wenig verborgen ist.

Diese Beweise scheinen mir sehr dringend, und von der Art zu seyn, daß eine unmittelbare oder directe Widerlegung ganz unmöglich ist. Jeder Gegner scheint dadurch genöthigt zu werden, seinem Skepticismus zu entsagen, und den einen oder den andern von beyden contradictorisch entgegen stehenden Sätzen unbedingt anzunehmen. Sie scheinen auch dieses sehr wohl zu fühlen; da-dafür suchen sie auf einem Seitenweg zu entwischen. Sie behaupten, alle übersinnliche Gründe der Erscheinungen seyen durchaus keine Gegenstände einer möglichen Erfahrung: sie können nicht begreiffen, wie wir, unabhängig von einer unmittelbaren sinnlichen Erfahrung, das Daseyn solcher übersinnlicher Gegenstände zu erkennen im Stande seyen. Sie können nicht einsehen, welche die Verbindungsidee, und der Uebergang von einer sinnlichen zu einer übersinnlichen Welt seyn könne; welches das Vereinigungsband zwischen zwey Ideen sey, welche so wenig Aehnlichkeit haben.

Aber zugegeben, was nicht zugegeben werden kann, wie ich späterhin anschaulicher machen werde, zugegeben, daß es uns nicht möglich wäre, diesen Uebergang und diese Verbindung zu beweisen, so müßten wir solche doch annehmen und als ungezweifelt behaupten. Kant erkennt ja selbst die Nothwendigkeit dieser Vorstellungsart, aber er leitet diesen Zwang aus subjectiven Gründen ab, aus Gründen, welche eben darum, weil sie

bloß

bloß subjectiv sind, keine befriedigende Gründe sind: denn wir müßten sodann annehmen daß unsere ganze Erkenntniß subjectiv sey. Die Vorstellungen von dem Daseyn übersinnlicher Gründe der Erscheinungen ist also in beyden Systemen eine der menschlichen Seele so wesentliche Vorstellung, daß ohne solche keine Totalität unserer Erkenntniß möglich ist. Darinn kommen beyde streitende Theile überein. Welcher von beyden erhält aber nun diesen Zweck ungezweifelter und besser, der, welcher dieses Daseyn in einer Illusion sucht, oder jener, der es als objectiv erkennt? Wie ist es möglich, seiner Erkenntniß durch diese nothwendige Idee die so nöthige Totalität zu verschaffen, wenn wir nebenher erkennen, daß diese Idee keine objective Gültigkeit hat, daß sie uns gegeben ist, um eine Täuschung zu erhalten, die nun hinwegfällt, so bald wir wissen, daß sie uns um dessentwillen gegeben ist? — Der Satz daß es übersinnliche, ausser uns befindliche, von unserer Vorstellungsart unabhängige Gründe der Erscheinungen giebt, ist für alle und jede, welche eine ganz subjective Erkenntniß verwerfen, so gut als geometrisch erwiesen. Er kann nur so lang und in dem Maas zweifelhaft oder falsch scheinen, als jemand für die Meinung einer totalen Subjectivität gestimmt ist. Der Beweis für das objective Daseyn übersinnlicher Gründe der Erscheinungen ist also dieser, daß es ausserdem eine totale Subjectivität geben wür-

würde, daß sodann alle ungereimte Folgen, die ich in meiner ersten Schrift angeführt habe, ausgemachte Wahrheiten wären. Dies alles bleibt wahr, wenn wir auch nicht beweisen könnten, durch welche Veranlassung und Mittelideen bey uns der Schluß auf das übersinnliche geschieht. Nun kommts also darauf an, ob jemand diese Folgen scheut, ob sie ihm falsch und ungereimt scheinen. Wer diese Folgen einer totalen Subjectivität nicht scheut, dem ist das Daseyn übersinnlicher Erscheinungsgründe nicht erwiesen; dies gestehe ich sehr willig ein: und ich gönne ihm diese seine Ueberzeugung eben so gern. Aber alle und jede, welche eine totale Subjectivität als ungereimt verwerfen, sind nicht minder genöthigt, im Mangel aller weiterer Beweise und Erklärungsarten, das objective Daseyn übersinnlicher Gegenstände als apodictisch erwiesen anzunehmen. Dieser Zwang entsteht aus der nemlichen Quelle, aus welcher die unauflösliche Gewißheit mathematischer Lehrsätze abgeleitet wird, — **aus der Unvereinbarkeit dieser Lehre mit andern schon vordem als ausgemacht anerkannten Sätzen, aus der Unvereinbarkeit dieser Nichtexistenz mit der schon als ausgemacht angenommenen objectiven Gültigkeit unserer Erkenntniß. Folglich aus dem offenbaren Widerspruch, der auf diesen Fall in unserer Erkenntniß statt haben müßte, und nicht statt haben kann.** Daraus, daß wir nicht im

Stan-

Stande sind, zu erkennen, wie ein Ding ist, kann unmöglich geschlossen werden, daß eben dieses Ding gar nicht sey — so lang andere unläugbare Gründe die Anerkennung dieses Daseyns nothwendig machen. Oder ich selbst bin nicht, weil ich nicht weiß, wie ich bin.

§. 14.

Vierter Beweis.

Wenn der Schluß von dem, was ein Gegenstand der sinnlichen Erfahrung, auf das, was kein solcher Gegenstand ist, keine objective Gültigkeit hat: so ist die so hoch erhobene Gewißheit der mathematischen Wissenschaften so groß nicht als man glaubt. Die ganze Lehre von den Proportionen und Aequationen, die Bestimmung unzugänglicher Höhen und Oerter, der Entfernung der Planeten, die Algeber, die Astronomie, alle diese schließen mit der größten Zuversicht vom bekannten auf das was weniger oder gar nicht bekannt ist. Alle astronomische Weissagungen von Finsternissen, von Conjunction der Planeten, von der Erscheinung der Cometen, die schon auf Jahrhunderte hinaus und zurück mit der größten Gewißheit calculirt sind, könnten nie eintreffen, weil hier allzeit vom bekannten und gegenwärtigen, auf etwas, das erst erfolgen soll, das zur Zeit, wo die Vorherverkündigung geschieht, noch kein Gegenstand einer sinnlichen Anschauung und Erfah-

rung

rung ist, geschlossen und gefolgert wird. So schließt der Blindgebohrne aus der Wärme, die er fühlt, sehr richtig, auf ein Wesen, das erwärmt. Dieses Wesen, das für diesen Blindgebohrnen ein wahres Noumenon ist, ist für uns, die wir sehen, wirklich vorhanden. In Betreff übersinnlicher Dinge sind auch wir solche Blinde, welche die Ursache nur aus ihrer Wirkung erkennen: wir werden zwar dieses Daseyn dieser Kräfte in keiner Anschauung gewahr, aber sie sind vorhanden, wie bey dem Blindgebohrnen die Sonne. So war Uranus vorhanden, ehe er uns in der Anschauung gegeben war: und so sind noch Millionen Gegenstände vorhanden, ehe unsere Sinne sie erreichen. So schloß Leibniz auf das Daseyn der Polypen, ehe sie noch entdeckt waren. *) So schloß Columbus auf das Daseyn eines vierten Welttheils, ehe er ihn gesehen hatte. So schließen wir auf den Mittelpunkt, auf die Gestalt und Figur unsers Erdballs, die keiner von uns sieht, hört oder fühlt, und eben so wenig sehen, hören oder fühlen kann; so schließen wir auf eine elektrische und magnetische Kraft, die wir nur in ihren Wirkungen gewahr werden; so schließen wir auf ein Wesen, das uns belebt. Wir errathen aus dem, was in unsern Tagen geschieht, das, was ehedem war, was noch werden muß. Wir schließen von jeder Handlung auf einen Urheber, von jedem Kunstwerk auf einen Ver-

*) Lettre à Mr. Hermann.

Verfasser, von den Fußstapfen des Herkules, auf seine ganze Figur, auf seine übrige Größe; von dem innern Bau eines andern Menschen, aus den durchaus ähnlichen sichtbaren Wirkungen, auf meine ähnliche innere Gestalt. Was soll am Ende, wenn dieser Schluß nicht gilt, aus der Arzneykunst, aus der ganzen Menschenkunde, aus unserer Klugheit werden? Wer hat eine Anschauung von dem, was in dem Menschen vorgeht, von dem was dereinst geschehen wird? und doch können wir sehr viel davon, mit großer Zuverlässigkeit bestimmen. Wenn der Schluß von dem bekannten auf das unbekannte nicht gilt, so weiß ich nicht, daß mein Blut umlauft, ich weiß nicht, daß ich dereinst sterben werde, oder gebohren worden, ich weiß nicht, daß es Erscheinungen giebt. Was um aller Welt willen weiß ich sodann?

Aber, werden die Gegner sagen, dies alles haben wir doch durch Anschauung und Erfahrung? Gut. Dies heißt, die Anschauung und Erfahrung giebt die ersten Materialien dazu. Aber der Schluß selbst, der in allen vorgedachten Fällen gemacht wird, dieser Schluß, dessen Realität, oft erst nach Jahrhunderten, oder vielleicht gar nie durch Anschauung und Erfahrung, erkannt werden kann, dieser Schluß selbst ist doch keine Erfahrung und Anschauung, kein Gegenstand derselben. — Wo nicht einer wirklichen, doch einer möglichen: die Gewißheit entsteht erst dann für uns, wenn der Erfolg erscheint.

Auch

Auch dies zugegeben: so ist doch zu der Zeit, wo ich dies vorhersehe, was späterhin so erfolgt, wie ich es vorhergesehen habe, zu der Zeit, wo ich diese Erkenntniß habe, wo ich diesen Schluß mache, der Erfolg noch nicht vorhanden; obgleich meine Erkenntniß vorhanden ist, so fehlen doch die Anschauungen in Zeit und Raum, welche als das ausschliessende Criterium alles reellen Daseyns angegeben werden. Bey andern, wie z. B. dem Mittelpunkt der Erde, der Figur des Erdballs, von meinem eigenen substantiellen Ich, von dem, daß alles Erscheinung sey, ist die Anschauung und Erfahrung nicht einmal möglich, und doch die Vorstellung davon ist wirklich. Wir haben also eine Erkenntniß, welche nicht bloß durch unmittelbare Anschauung der Gegenstände in Zeit und Raum, sondern durch andere Wege in uns hervorgebracht wird; die dadurch entsteht, daß wir bekannte Gegenstände untereinander vergleichen, und durch diese Vergleichung das Daseyn anderer erkennen, die uns weniger bekannt sind.

§. 15.

Fünfter Beweis.

Wenn der Schluß auf übersinnliche Gegenstände gar keine objective Gültigkeit hat, weil alles, was wir erkennen, ein Gegenstand einer sinnlichen Erfahrung und Anschauung in Zeit und Raum seyn muß: so habe ich auch offenbar von mei-

meinem eigenen substantiellen und objectiven Daseyn, gar keine Gewißheit. Ich muß eben so gut läugnen oder zweifeln, daß ich selbst bin. Denn ich selbst kenne mich nicht anders als Erscheinung, *) von mir muß also ebenfalls gelten, was von allen übrigen Erscheinungen gilt, daß es wenigstens ungewiß ist, ob sie einen objectiven reellen Grund haben. Vielleicht soll dies, das eigene innere Bewußtseyn ersetzen, und mein reelles Daseyn verbürgen. Aber dieses Bewußtseyn, ist ja selbst eine Veränderung, eine Wirkung, und folglich eine Erscheinung, **) von welcher es also neuerdings eben so ungewiß ist, ob sie einen objectiven substantiellen Grund hat. Dieses Bewußtseyn kann nicht machen, daß ich das, was eigentlich mich ausmacht, in der Anschauung in Zeit und Raum, die selbst abermalen nur Vorstellungen sind, ***) fühle, sehe, und gewahr werde. Woher entsteht sodann dieses Bewußtseyn? Es muß doch entstanden seyn, und durch etwas gewirkt werden, weil es Zustände giebt, in welchen ich dieses Bewußtseyn nicht habe, wie z. B. in den ersten Tagen meiner Kindheit, im tiefen Schlaf, in der Ohnmacht, selbst sehr oft, wenn ich wache? — Vielleicht aus den Veränderungen welche ich an mir selbst erfahre?

*) Prüfung der Mendelsſ. Morgenſt. p. 205.

**) Kant Cr. der r. V. p. 492.

***) Kant. Cr. d. r. V. p. 492.

4

re? Aber 1.) sind diese Veränderungen, als Dinge, welche in der Zeit angeschaut werden, und nur durch die Vorstellung von Zeit, die in der Seele ursprünglich zum Grund liegt, möglich werden, selbst nur Erscheinungen *) von welchen also ebenfalls gelten muß, was von allen Erscheinungen gilt, daß sie nichts objectives sind, daß sie eben so wenig etwas objectives voraussetzen, worauf wir mit objectiver Gewißheit schließen könnten. Und dann 2.) wenn ich aus meinen eigenen Veränderungen auf mein objectives Daseyn schließen kann, so gilt also der Schluß von dem bekannten, auf das unbekannte, von dem sinnlichen auf das übersinnliche, von der Erscheinung auf etwas, das keine Erscheinung ist? Warum kann ich nicht eben so gut, aus den Veränderungen, welche andere mir so ähnliche Dinge erfahren, bey andern Erscheinungen auf objective Gründe schließen? Warum bey mir allein; warum nicht auch bey andern? Ich denke das unstatthafte des Kantischen Criteriums vom reellen Daseyn, sollte sogleich erhellen, sobald davon die Anwendung auf den Beweiß unseres eigenen Daseyns gemacht wird. Es kann doch wahrlich auf nichts anders, als Sophismen und Spizfindigkeiten hinauslauffen, wenn wir in vollem Ernst behaupten wollen, daß wir von dem, was wir am gewissesten wissen sollen, was der Grund und das

*) Kant. Cr. der r. V. p. 490. Schultz Erläuterungen p. 204.

das Subject unsers Wissens ist, ohne welchem nicht einmal eine ganz subjective Erkenntniß möglich ist, daß wir, sage ich, von unserm eigenen objectiven Daseyn keine Gewißheit haben. Ich dächte der Widerspruch läge schon ohne weiters in der Sache und in den Worten selbst, wenn wir zweifeln, ob wir zweifeln, ob das, was in uns zweifelt, etwas oder nichts sey. Aber nun da einmahl der rasendsten Zweifelsucht Thür und Thor geöfnet ist, so sey es immerhin, so laßt uns das Daseyn der unsichtbaren Erscheinungsgründe aus unserm eigenen Daseyn beweisen; laßt uns darthun, daß wenn bey unsern Veränderungen ein Noumenon zum Grund liegt, wenn hier der Schluß, vom sinnlichen auf das übersinnliche gilt, daß dieser Schluß nicht trüglich ist, wenn wir kraft seiner das objective Daseyn mehrerer ähnlicher übersinnlicher Kräfte behaupten.

Ich selbst kenne mich als Erscheinung. Aus meinen eigenen Veränderungen und Modificationen schließe ich, daß ich bin. Daß ich Veränderungen habe und erfahre, ist eine Thatsache die nicht geläugnet werden kann, aber das, was eigentlich Ich selbst bin, was diese Veränderungen und Modificationen erfährt, werde ich nicht in Zeit und Raum gewahr, es ist kein Gegenstand einer sinnlichen, wirklichen und eben so wenig einer nur möglichen Erfahrung. Nun frage ich: liegt bey diesen Veränderungen, die ich als meine eigenen erkenne, etwas substantielles, objecti-

ves, das nicht Erscheinung ist, zum Grund, oder nicht? Ist das lezte, so bin ich selbst nichts; so giebt es eine Erkenntniß ohne Subject welches erkennt. Ist das erste, so kann ich von dem sinnlichen, auf das Daseyn eines übersinnlichen Gegenstandes, der in keiner möglichen Anschauung gegeben werden kann, mit apodictischer Gewißheit schließen. Nun gehen wir weiter.

So wie ich an mir Veränderungen bemerke, so glaube ich auch außer mir etwas zu sehen, das mir durchaus ähnlich ist, an welchem ich ganz ähnliche Veränderungen gewahr werde. Bey meinen Veränderungen liegt etwas objectives, übersinnliches und substantielles zum Grund, also auch bey diesen. Ich schließe hier von dem Daseyn ähnlicher Wirkungen, auf das objective Daseyn ähnlicher Ursachen, ohne diese Ursachen unmittelbar in der Anschauung zu sehen, oder zu empfinden. In beyden Fällen mache ich den Schluß vom bekannten auf das unbekannte, von der Sinnenwelt und den Erscheinungen, auf das übersinnliche das keine Erscheinung ist, von Veränderungen die ich sehe, auf ein Subject, welches verändert wird, welches ich nicht sehe. Dieser Schluß, muß also entweder in beyden Fällen falsch seyn, — und dann habe ich selbst kein eigenes Daseyn; meine eigenen Veränderungen haben sodann gar keinen Grund — oder die Analogie muß für das objective Daseyn beyder mir

un-

unbekannten Subjecte beweisen. Ich muß folglich, entweder mein eigenes substantielles objectives Daseyn läugnen, oder die Gründe, welche für solches beweisen, beweisen auch zugleich für das objective reelle Daseyn anderer obgleich mir übrigens unbekannter Kräfte. Dieses Daseyn derselben ist also eine erwiesene Sache: die Induction und Analogie haben alles Recht, den Begriff dieses Daseyns zu erweitern, oder ich bin genöthigt, mein eigenes Daseyn zu verwerfen.

§. 16.

Ueber die beweisende Kraft der Analogie und Induction.

Der Beweis, den ich so eben geführt habe, kann nur insofern falsch, und ohne beweisende Kraft seyn, als die Analogie und Induction keine beweisende Kraft haben. Es kommt also alles auf die Entscheidung einer ganz neuen Frage an: In wiefern beweisen die Gründe, welche aus der Analogie genommen werden? Kant läugnet zwar die beweisende Kraft der Induction nicht; er behauptet aber dabey das sie 1.) nur so lang beweißt, als wir nicht über das Gebiet der Sinnlichkeit hinausgehen. 2.) Sind nach seiner Lehre alle analogische Schlüße, synthetische Urtheile a priori und in sofern ganz subjectiv, indem sie sich auf den synthetischen Satz a priori, daß ähnliche Wirkungen, ähnliche Ursachen ha-

haben, und ähnliche Ursachen ähnliche Wirkungen hervorbringen, stützen und gründen. Diese Sätze sind aber seiner Lehre zufolge, keine Erfahrungssätze, weil sie eine Nothwendigkeit und Allgemeinheit ausdrücken, welche beyde uns keine Erfahrung belehren kann; indem die Erfahrung blos allein zeigt, was und wie ein Ding sey, aber nicht, daß es allgemein so seyn müsse, welches doch bey analogischen Sätzen der Fall ist. Aus diesem folgt, daß, nach den Kantischen Grundsätzen, keine Analogie eine objective Gewißheit von dem reellen Daseyn irgend einer Sache geben kann. Wenn nun die Analogie eine wahre beweisende Kraft, für das objective Daseyn übersinnlicher Gegenstände haben soll, so muß es uns gelingen, die Quelle zu entdecken, aus welcher die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der sogenannten synthetischen Urtheile entsteht; es muß gezeigt werden können, daß diese beyde nicht subjectiver Natur sind.

§. 17.

Woher entspringt die Nothwendigkeit, welche wir in manchen unserer Urtheile ausdrücken?

Wenn derjenige Satz ein synthetisches Urtheil a priori ist, welcher eine Allgemeinheit und Nothwendigkeit ausdrückt: so läßt sich nicht läugnen, daß es gewisse Sätze giebt, bey welchen man eben

eben diesen Zwang fühlt, sie als allgemein gültig zu erkennen, ohne daß sie darum wirklich wahr sind. So z. B. alles Vergnügen ist im Grund sinnliches Vergnügen, alle Erkenntniß ist bloß subjectiv. So z. B. ist der Satz, den ich als allgemein wahr, kraft meiner übrigen Grundsätze anerkennen muß, daß sich alle unsere Erkenntniß auf Erfahrung gründet, daß ohne solche keine Erkenntniß möglich ist, nach der Kantischen Lehre falsch. Dieser Satz drückt eine Allgemeinheit aus, und ich fühle den Zwang, ihn von jeder Erkenntniß insbesondere als wahr anzunehmen. Es hat also bey mir die Eigenschaft eines synthetischen Urtheils a priori. Da es aber nach Kantischen Grundsätzen falsch ist, so muß Kant annehmen, daß ich ein falsches synthetisches Urtheil a priori gefällt habe. Nun frage ich: giebt es nach seiner Lehre, auch falsche synthetische Urtheile? Woher entsteht die Nothwendigkeit und Allgemeinheit falscher Urtheile a priori? Ist sie ebenfalls subjectiv? Wie kann ich sodann die Falschheit solcher Urtheile erkennen? Oder hat die Nothwendigkeit und Allgemeinheit einen andern Grund ausser meiner Subjectivität? Warum gilt sodann dieser Grund nicht ebenfalls von dem Zwang und der Allgemeinheit synthetischer Wahrheiten?

2.) Das wir nur Erscheinungen erkennen, ist, wie ich oben (§. 9.) bewiesen habe, kein Erfahrungssatz, es ist folglich ein synthetisches Ur-

theil a priori; es ist folglich subjectiv, denn es drückt Nothwendigkeit und Allgemeinheit aus. Aber wenn dieser Satz bloß subjectiv ist, mit welchem Grund kann ich sagen, daß alles, was ich erkenne, nur Erscheinung sey? Wenn nichts objectiv wahr ist, wie kann ich kraft meiner Subjectivität wissen, was die Gegenstände meiner Erfahrung nicht sind? Wenn das selbst nur Erscheinung ist, daß wir Erscheinungen erkennen, woher weiß ich, daß es eine Erscheinung ist, daß wir Erscheinungen erkennen? Wenn aber dieser Satz nicht subjectiver Natur, wenn er etwas mehr, als eine bloße subjective Verstandesregel ist, woher entspringen die Nothwendigkeit und Allgemeinheit, welche er eben so gut ausdrückt, als jedes andere synthetische Urtheil a priori? — Dies alles scheint zu beweisen, daß die Nothwendigkeit und Allgemeinheit, welche in so manchen unserer Urtheile ausgedruckt werden, einen allgemeinen reellen Grund haben müssen. — Zu erst von der Nothwendigkeit, doch nur im allgemeinen; das besondere, soll auf die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Anschauungen von Raum und Zeit, besser unten angewendet werden.

Alle Nothwendigkeit, welche in gewißen Urtheilen liegt, entsteht aus einem subjectiven Zwang. Dieser subjective Zwang ist nicht von der Art, als ob er gar keinen weitern Grund ausser der Seele hätte, als ob die Sätze selbst ganz subjectiv wären; sondern dieser subjective Zwang

soll hier so viel heissen: In unserer Ideenreihe, deren Bestandtheile nicht ganz subjectiv sind, sind gewisse Begriffe und Sätze auf eine so sonderbare Art untereinander verbunden, daß ich einige derselben schon als ausgemacht erkannt habe, daß ich nun keine andern neuen Ideen, als solche annehmen kann, welche zu diesen ersten passen, daß ich entweder die eine oder die andere verwerfen muß, weil widersprechende Vorstellungen in meiner Seele auf keine Art zu vereinigen sind. Ich kann aber keine widersprechende Ideen und Grundsätze aufnehmen, weil einer den andern aufheben, weil ich folglich, statt etwas zu wissen, gar nichts wissen, und meinen ursprünglichen Trieb nach Erkenntniß, auf keine Art befriedigen würde.

Dieser subjective Zwang ist bey jedem Menschen nach Verschiedenheit seiner vorhandenen Ideen und Grundsätze, die er als wahr erkennt, sehr verschieden. Daher kann es kommen, daß der eine diesen Satz verwirft, den ein anderer annimmt, daß der eine diesen Zwang und die Nothwendigkeit empfindet, wo ein anderer gar nichts oder das Gegentheil fühlt. Daher kann kein Mensch der Meinung eines andern beypflichten, so lang seine Ideenreihe nicht auf die Art modificirt wird, daß der vorhandene wahre oder scheinbare Widerspruch hinwegfällt, so lang ihm nicht gezeigt wird, daß der neue Satz, mit den

Hauptgrundsätzen seines Denkens besser zusammenhängt, als seine Ideenreihe unter sich selbst, so lang ihm, aus dem, was er bisher als wahr erkannt hat, gezeigt wird, daß seine bisherigen Begriffe weniger zusammenhängen, daß sogar einer den andern aufhebt; daß die neue Idee oder Grundsatz besser dazu paßt, und den schon vorhandenen Begriffen weniger widerspricht. So bald dies geschieht, so hört der vormalige subjective Zwang auf; das was wir kraft unserer vormahligen Prämissen als wahr erkennen mußten, erscheint nun als falsch, und wir fühlen nun denselbigen subjectiven Zwang, diesen Satz als falsch zu verwerfen, den wir kurz vorher in seiner Wahrheit empfunden haben. So kann geschehen, was sehr häufig geschieht, daß wir etwas als falsch erkennen müßen, was doch an sich wahr ist; daß wir etwas als wahr erkennen müßen, was an sich falsch ist, und insofern schiene es auch, als ob alle Wahrheit und Falschheit bloß subjectiv wäre, als ob sie sich bloß allein in der besondern Ideenreihe eines jeden gegebnen Menschen gründe: und da diese Ideenreihen so verschiedener Menschen oft einander ganz entgegen gesetzt sind, so wird dergestalt, daß der eine für falsch hält, was der andere als eine unbezweiffelte Wahrheit erkennt, so gewönne es so gar das Ansehen, als ob gar nichts an sich wahr wäre, als ob alles darauf ankäme, wie sich jeder eine Sache vorstellt, als ob alle Wahrheit

nichts absolutes, sondern ganz allein relativ wäre.

Es muß aber etwas geben, das absolut wahr ist, weil ausserdem alle relative Wahrheit keine hinlängliche Beruhigung verschaffen würde, weil die widersprechendsten Dinge, alles, oder gar nichts wahr wäre, weil es kein Mittel gäbe, andere Menschen von seinen Grundsätzen zu überzeugen, eigene und fremde Meinungen zu beurtheilen; weil es folglich eben so wenig wahr und erweislich wäre, daß es Dinge ausser mir giebt, daß ich selbst bin. Es muß also Ideen und Grundsätze geben, welche sich in der Ideenreihe von jedem Menschen finden, welche von jedem Menschen angeführt werden, um seine übrigen Sätze zu beweisen und geltend zu machen; es muß Ideen und Grundsätze geben, mittels welcher ein Mensch den andern seines Sinnes machen und überzeugen kann. Diese Grundsätze können keine bloßen subjectiven Verstandesregeln seyn, weil ihr Grund zu schwankend ist, eben so schwankend als die relative Wahrheit, die sich nach der Ideenreihe einzelner Menschen richtet. Indem es auf diesen Fall noch immer möglich wäre, daß das, was durch eine subjective Verstandesregel als wahr erkannt wird, durch eine andere künftige Subjectivität, als falsch verworfen werden könnte. Diese Grundsätze, welche absolut und objectiv wahr sind, können keine andere als solche seyn, welche alle Menschen zu allen Zeiten, unter allen Um-

stän-

ständen erhalten müssen, weil sie die Resultate allgemeiner und nothwendiger Erfahrungen sind, weil sie der Grund alles Denkens und Erkennens sind; weil sie von der Art sind, daß wenn sie nicht in der Ausübung befolgt, und nach solchen gedacht und gehandelt würde, die alltäglichsten Lebensverrichtungen so wenig erfolgen könnten, daß entweder ein allgemeines Stocken, oder allgemeine Verwirrung in allen Geschäften und Handlungen der Menschen erfolgen müßte. Sie müssen von der Art seyn, daß so bald sie falsch wären, unsere gesammte Erkenntniß gar keinen Grund hätte. Aus der mittelbaren oder unmittelbaren Uebereinstimmung oder Widerspruch mit solchen Grundwahrheiten entsteht also der Zwang und die Nothwendigkeit, etwas in einem Urtheil zu bejahen, oder zu verneinen; durch solche Vordersätze fühle ich mich genöthigt, dieses und kein anderes Urtheil zu fällen. So z. B. wenn ich einmahl das objective Daseyn der Dinge ausser mir als ausgemacht anerkenne: so fühle ich zu gleicher Zeit einen unwiderstehlichen Zwang, eine total subjective Erkenntniß zu läugnen; weil die Folgen dieser Lehre, meinen schon als wahr erkannten Satz, von den objectiven Daseyn der Dinge durchaus widersprechen. Ich müßte sodann annehmen, daß es keine reellen Dinge, außer mir giebt, oder wenn es deren giebt, daß sie ohne alle Wirksamkeit sind. Beydes kann ich unmöglich mit dem objectiven Daseyn äusserer

Ge-

Gegenstände vereinigen. Ich bin also genöthigt, die subjective Erkenntniß als falsch zu verwerfen, mein Grundsatz wird nun dahin modificirt, daß meine Erkenntniß zum Theil objectiv seyn muß. — Wenn aber hier alles auf die Prämissen ankommt, aus welchen gefolgert wird, wenn dieser subjective Zwang nicht minder bey Irrthümern, als bey Wahrheiten gefühlt wird: so kann dieser Zwang und Nothwendigkeit unmöglich ein Criterium der Wahrheit seyn. Ein Irrthum macht sehr oft einen zweyten, und dieser einen dritten nothwendig. So gar ganze Systeme, die durchaus falsch sind, lassen sich mit geometrischer Genauigkeit Satz für Satz beweisen, wenn einmahl falsche oder willkührliche Begriffe und Vordersätze, von welchen man ausgeht aus Uebereilung, ohne vorhergehende genauere Prüfung zugestanden werden. Das Criterium der Wahrheit ist also nicht jeder Zwang und jede Nothwendigkeit, die aus dem Widerspruch mit gewissen andern Sätzen entsteht, denn diese kann sehr oft nichts anders als eine Scheinwahrheit seyn. Jene Nothwendigkeit allein, welche aus dem mittel- oder unmittelbaren Widerspruch mit der Grundbedingung der ganzen menschlichen Erkenntniß, mit dem substantiellen Daseyn der Dinge außer uns entsteht, wodurch dieses Daseyn aufgehoben oder geläugnet würde, — Jene Nothwendigkeit allein kann ein untrügliches Merkmal der Wahrheit seyn. Jeder

Satz, der dieses Daseyn aufhebt, muß als falsch verworffen werden, so lang wir dieses Daseyn als ungezweifelt erkennen. Und wie können wir daran zweifeln, ohne allen Grund unsere Erkenntniß gänzlich zu läugnen, ohne in die größte und lächerlichste Ungereimtheiten zu verfallen, ohne uns selbst, in den offenbahren, unläugbarsten und allgemeinsten Wahrheiten des alltäglichen Lebens zu widersprechen?

§. 18.

Woher entspringt die Allgemeinheit welche wir in unsern Urtheilen ausdrücken?

Wir behaupten ganz zuversichtlich: alle Menschen müssen sterben, alles, was wir erkennen ist Erscheinung, alles hat eine Ursache. Wenn der Grund unserer Erkenntniß die Erfahrung ist, wie ist es möglich, daß wir einen allgemeinern Ausspruch fällen, als der Grund selbst ist, auf welchen sich dieser Ausspruch gründet? Wer hat das Lebensende aller Menschen wirklich erfahren? Wer hat die Gründe und das Entstehen aller Dinge gesehen? Wer hat alles erkannt? Wie kann er also so zuversichtlich behaupten, daß der Tod ewig allgemeines Schicksal aller Menschen, die Ursache, eine allgemeine nothwendige Bedingung aller Dinge, die Erscheinung eine allgemeine Eigenschaft aller Gegenstände unserer Erkenntniß sey? Wollten wir uns genau an die Quelle

halten, so sollten wir unser Urtheil mehr beschränken, wir sollten vielmehr behaupten, alle Erfahrungen, die wir bisher gemacht haben, belehren uns, daß noch ieder Mensch gestorben sey, daß jedes der bisher von uns erfahrnen Dinge eine Ursache gehabt habe, daß alles was wir bisher erkannt haben, Erscheinung gewesen sey: daraus folgt aber noch auf keine Art, daß auch alle künftigen Menschen sterben werden, daß nicht in der Zukunft, etwas ohne Ursach entstehen könnte, daß es nicht dereinst, für uns noch eine Erkenntniß geben *könnte*, welche mehr als eine bloße Erscheinung wäre? Und doch drückt unser Urtheil *eine* solche Allgemeinheit aus, die sich sogar auf alle künftige und mögliche Fälle erstreckt, auf Fälle, welche wir noch gar nicht erfahren haben? — Wie kommen wir nun zu diesem Schluß? Was *kann* uns, für seine künftige Wahrheit so sehr verbürgen, daß wir gewiß sind, keine Ausnahmen unserer Regel, zu keiner Zeit, unter keinen Umständen zu erfahren? — Kant setzt diese Urtheile seinem übrigen System zu Folge in die Classe der synthetischen Urtheile a priori, welche in der Seele unabhängig von aller Erfahrung zum Grund liegen, weil sie etwas ausdrücken, — Allgemeinheit, was keine Erfahrung geben kann. Sie sind nach ihm ganz subiectiver Natur, und haben folglich nichts weniger als eine obiective Gültigkeit: dadurch glaubt er dem Humischen Scepticismus, am kräftigsten

sten zu widerlegen. Wenn wir aber die Sache genauer untersuchen, so werden und müssen wir finden, daß der Humische Scepticismus ganz allein dadurch widerlegt worden, daß dafür ein anderer an seine Stelle getretten ist. Denn wir wissen nun eben so wenig als vorher: wir wissen zwar, daß wir Kraft dieser Subiectivität, so schliessen müßen, aber wir wissen nicht, wie sich dies alles bey einer andern Subiectivität verhalten werde. Bey einer derselben kann es noch immer sehr möglich seyn, daß etwas ohne alle Ursache geschieht, daß also das, was wir kraft dieser gegenwärtigen Subiectivität aus Ursachen ableiten, im Grund keine Ursache hat. Wir wollen eine andere Erklärung verursachen.

Ich will zum besten der allgemeinen Urtheile nicht anführen, daß sie das Resultat einer tausendiährigen Erfahrung aller Zeiten und Menschen sind, daß sie also so lang und so viel in dem rechtlichen Besitz ihrer Allgemeinheit verbleiben, bis es einem Menschen gelingen sollte, eine erweisliche Ausnahme anzuführen. Eben so wenig, soll es den allgemeinen Urtheilen helffen oder auf einige Art vorträglich seyn, daß auf diese Art, unser ganzes Vorhersehungsvermögen, alle Regeln der Klugheit ꝛc. wankend und ungewiß würden, daß wir, wenn wir weniger auf die Gewißheit und Zuverlässigkeit unserer allgemeinen Urtheile rechnen könnten, in allen täglichen Vorfällen des Lebens, in einer unaufhörlichen

chen Bangigkeit und Besorgnis leben müßten, weil wir beständig bey jedem bevorstehenden Fall, eine uns nachtheilige Ausnahme, von der allgemeinen Regel zu befürchten hätten. Ich übergehe diese Einwürfe ganz, weil sie das Kantische System gar nicht treffen, weil solchen durch die von ihm angenommene Subjectivität hinlänglich vorgebeugt ist. Noch weniger laße ich mich auf den Einwurf gegen die allgemeine Gültigkeit unserer Urtheile ein, daß es wirkliche Ausnahmen von allgemeinen Regeln giebt; indem dieser Einwurf nur statt haben, und der Fall einer wirklichen Ausnahme eintretten kann, wenn die Regel übel abgefaßt ist, wenn sie nicht genau bestimmt ist, wenn aus Uebereilung etwas als allgemein ausgedrückt wird, was im Grund nur ein weniger allgemeiner Fall ist. So kann es z. B. ganz gewiß von der Regel, daß alle Menschen Hände und Füße haben, oder haben müßen, häuffige Ausnahmen geben, aber die Schuld liegt sodann darinn, daß die Regel nicht durch den Beysatz, alle wohl organisirte und ordentlich gebaute Menschen müssen Hände und Füsse haben, so genau bestimmt worden, als sie bestimmt werden sollte. Unter den sogenannten Bauernregeln, in der Oekonomie, Physik, in der Arzneywissenschaft und Menschenkenntniß, giebt es solche Regeln zu tausenden, die an sich viel wahres haben, deren Fehler darinn besteht, daß die Fälle nicht genau bestimmt

 sind,

5

sind, welche eigentlich unter eine solche Regel gehören, daß sie gröstentheils zu einseitig und zu voreilig entworfen sind. Man kann sogar überhaupt sagen, daß es die Menschen in Abfassung allgemeiner Regeln noch nicht sonderlich weit gebracht haben, daß dadurch das Schwankende und Ungewisse in manchen Theilen unserer Erkenntniß entsteht, und daß es ein Meisterstück, so wie das Werk einer lang und oft wiederhohlten, ausgebreiteten Erfahrung sey, allgemeine Regeln mit der nöthigen Genauigkeit und Präcision zu entwerfen. Es kann also sehr viele falsche allgemeine Regeln geben, dies läugne ich auf keine Art; von diesen und ähnlichen Regeln, kann es freylich sehr häuffige Ausnahmen geben, und der Schluß von solchen Regeln, auf einzelne künftige Fälle, ist allzeit ungewiß und gefährlich: aber nicht so verhält es sich mit den eigentlichen wesentlichen Regeln und Gesetzen der Natur, z. B. Alles hat eine Ursache. Jede Eigenschaft setzt ein Subject voraus, deßen Eigenschaft sie ist. Denn hier stünde jede Ausnahme im offenbaren Widerspruch mit andern als wahr angenommenen Grundsätzen unsers Denkens. — Dies alles will ich vorbeygehen. Ich will vielmehr auf den Grund der Sache selbst gehen, ich will die Quelle auffsuchen, aus welcher die Zuverläßigkeit und Untrüglichkeit allgemeiner, richtig und bestimmt ausgedrückter Urtheile entspringt. Dadurch widerlegt sich die Subjectivität solcher

all-

allgemeinen Urtheile, die ohnehin nur aus Mangel einer bloßen befriedigenden Erklärung angenommen werden, von selbsten, und dadurch gewinnt die Analogie ihre eigentliche Stärke, weil allgemeine Urtheile im Grund analogische Urtheile sind, weil sie vermittelst derselben, von uns zu dieser Allgemeinheit erhoben werden.

Ich sage also. In jedem allgemeinen Urtheil wird zugleich eine Nothwendigkeit ausgedrückt. Diese Nothwendigkeit ist der Grund von der Zuverläßigkeit allgemeiner Regeln, für künftige noch gar nicht erfahrne Fälle. Ich bin durch ein allgemeines Urtheil zu gleicher Zeit genöthigt, den Fall welchen die Regel ausdrückt, noch ehe ich alle möglichen Erfahrungen gemacht habe, auch von allen künftigen Fällen zu behaupten, in welchen die Bedingungen meiner Regel eintretten. Ich muß dies aus dem Grund thun, weil, wenn der Satz nicht von ganz ähnlichen Fällen gelten sollte, entweder diese Aehnlichkeit, wie doch vorausgesetzt wird, gar nicht vorhanden wäre, oder, weil er sodann auch nicht von der ersten Erfahrung gelten könnte, von welcher er doch ungezweifelt behauptet werden muß. Ich muß diese Regel, auch für künftige ähnliche Fälle als wahr und gültig erkennen, weil ich voraussetze daß dort ganz dieselbigen Umstände seyn werden, welche bey der ersten Erfahrung waren, welche mich zu diesem Urtheil bestimmt haben. Von diesen aber habe ich ihn

wahr angenommen, also bin ich auch genöthigt, ihn von allen künftigen spätern ähnlichen Fällen, mit der nehmlichen Zuverlässigkeit als wahr zu behaupten. Jedes allgemeine Urtheil, ist also im Grund ein bedingtes Urtheil. Es wird in solchem vorausgesezt, daß so oft der erste Fall, mit seinen mein Urtheil bestimmenden Gründen wieder eintretten wird, die nehmliche Wirkung erfolgen müße. Dieses erste Urtheil gewinnt sodann an Stärke und Zuverlässigkeit, je häuffigere Anwendungen und bestättigende Wiederhohlungen gemacht werden; in diesem Maaß schreitet es fort, bis uns dieses Urtheil zur Fertigkeit wird, und am Ende instinctartig wirkt. So z. B. ist die Regel und das Urtheil, daß alle Menschen sterblich sind, sehr richtig, und für alle künftigen Fälle apodictisch gewis; weil die Ursache, welche mich im ersten Fall zu diesem Urtheil bestimmt hat, die Hinfälligkeit unsers Körpers, überall angetroffen wird, weil ich das, was ich bey dem ersten Todesfall als nothwendige Folge erkannt habe, bey jedem andern meiner Zeitgenossen wieder finde; es ist also die Anwendung meiner Regel von einer allgemeinen Sterblichkeit, auf alle noch lebende Menschen, eine Erinnerung meines ersten Urtheils, ein Wiedererkennen, der mich damals bestimmenden Gründe, das so lang gültig seyn muß, als der bestimmende Grund meines ersten Urtheils, auf welchen ich mich stütze, die Hinfälligkeit des Körpers

gül-

gültig und vorhanden ist. Folglich kann ich mit Gewißheit sagen, daß jeder der mit mir leben- den Menschen ebenfalls sterben werde. Sollte dereinst der Fall eintretten, daß einer der spä- tern Menschen nicht stürbe, so würde mein erstes Urtheil an Zuverlässigkeit nichts verlieren; dann wäre auch sicher seine Natur nicht, wie die Na- tur der dermaligen Menschen ist. Die Hinfäl- ligkeit des Körpers fiele hinweg, und dieser Fall wäre schon vorher nie unter meiner Regel begrif- fen gewesen. Mein allgemeines Urtheil paßt gar nicht auf diesem Fall. Ich selbst würde es ändern, genauer bestimmen, und auf die nöthige Art ausdrücken, sobald ich diesen Fall gewahr würde. Es kann und soll von keinen andern Menschen gelten, als welche die nehmliche Na- tur haben, welche mein erstes Urtheil bestimmt hat. Alle Allgemeinheit der Urtheile gründet sich also 1.) auf die Bedingung, daß die be- stimmenden Gründe meines ersten Urtheils die- selbigen bleiben werden. 2.) Auf die Voraus- setzung, daß sie sich so leicht nicht abändern werden, unterstüzt von einer ununterbroche- ner Reihe ähnlicher wiederholter bestättigen- der fremder und eigener Erfahrungen. In der Anwendung selbst auf bevorstehende Fälle gründet sich die Zuverlässigkeit 3.) Auf die ge- gründete Erwartung ganz ähnlicher Umstän- de, in einer anticipirten Anerkennung, daß der künftige Fall ganz dem ersten ähnlich seyn

werde; und folglich 4.) auf die Wiederholung des ersten Urtheils, dessen ich mich bey dem ersten Fall gar nicht erwehren konnte. Die Allgemeinheit drückt also im Grund nur ein einziges Urtheil, so wie nur einen einzigen Fall aus. Dieses Urtheil fällt sie so oft aus denselbigen Gründen, welche sie vor dem hatte, so oft sie sich diesen Fall als möglich denkt. So z. B. wenn ich Feuer und Holz sehe, daß sie sich berühren, so kann ich ohne Gefahr, daß ich zum Lügner werde, zum voraus sagen, daß dieses Holtz verbrennen werde, daß es verbrennen muß, weil ich hier ganz meine erste Erfahrung wieder finde, weil ich sie hier nur erneuert und bestätigt sehe. Wollte ich dies nicht vorhersehen, so müßte ich annehmen, daß der erste Fall, von dem zweyten ganz verschieden ist, welches doch wie ich setze, der Fall nicht ist. Ich müßte meine ganze erste Erfahrung läugnen, welches ich unmöglich kann; ich müßte annehmen, daß derselbige Grund, unter denselbigen Umständen ganz verschiedene Folgen haben könne; daß das Feuer eine zufällige Ursache des Verbrennens der Körper seye: kurz, ich müßte annehmen, daß etwas zu gleicher Zeit seyn, und auch nicht seyn könne; ich würde also statt etwas zu erkennen den Grund meiner gesammten Erkenntniß aufheben und zerstören. Wenn ein analogischer Schluß irre führt, so kann es nur auf den Fall geschehen daß wir etwas nicht mit in Anschlag bringen, was eben

so

so gut in Anschlag gebracht werden sollte, weil wir uns sehr gern übereilen, nicht alles gehörig erforschen und bestimmen; weil wir sehr gern glauben daß hier ein ähnlicher Fall sey, wo er am wenigsten ist. Die Allgemeinheit unserer Urtheile entsteht also aus einer dunklen Uebersicht aller möglichen ähnlichen Fälle, von welchen insgesammt behauptet wird, was wir aus derselbigen Ursache bey dem ersten Fall annehmen mußten: das erste Urtheil wird vermittelst der Analogie von allen übrigen bejaht oder verneint; und hier hätten wir also eine Quelle der Nothwendigkeit und Allgemeinheit unserer Urtheile, die es ganz überflüßig macht, sie als unabhängig von aller Erfahrung zu erklären.

Meine Erklärung würde nicht befriedigend seyn, wenn ich nicht dem Einwurf begegnen könnte, daß es keine ganz ähnliche Fälle gebe, daß wir folglich solche eben so wenig erwarten, und Urtheile auf sie anticipiren können. Ich gestehe ein, daß es eben so wenig ganz ähnliche Fälle in der Natur giebt, als es offenbar keine Arten und Gattungen giebt: und doch haben wir die Vorstellung von Arten und Gattungen. Sie ist sogar unserer gegenwärtigen Art zu erkennen wesentlich und unentbehrlich. Dies kann also nur gelten, von einer Erkenntniß, welche fähig wäre, alles individuell zu erkennen. Da wir nun dies offenbar nicht im Stande sind, so übergehen wir alles, was zu individuell ist, und

halten uns mehr an das, was wir häuffiger und allgemeiner bemerken. Dadurch werden sodann Dinge ähnlich, die an sich ganz individuell sind. Da für uns diese kleinern Verschiedenheiten gar nicht bemerkbar sind, so bestimmen sie auch unsere Urtheile nicht. So bald es aber allgemeine Begriffe giebt, so sind allgemeine Urtheile unvermeidlich, und kommen unserer Schwäche und Unvermögenheit sich alles individuell zu denken, ungemein zu statten. Was kann es also schaden, daß dieses Feuer, von diesem Holz, von diesem Baum, an diesem Tag und Stunde, dem Alter, der Länge, Breite, Dicke und Menge nach, von einem andern ganz verschieden ist, wenn wir bemerken, daß dieses Feuer von heute, eben so gut, wie jenes von gestern, das nur ein Strohfeuer war, ein weiches Holz verzehrt, wovon vordem ein hartes verzehrt wurde. Machen diese Verschiedenheiten wohl, daß die Wirkung ganz unähnlich ist? Kommen nicht beyde darinn überein, daß die Regel mit allen Grund gemacht werden kann, kraft welcher das Feuer das Holz verzehrt und verbrennt? — So wie kein Ding in der Welt dem andern durchaus ähnlich ist, indem es ausserdem gar nicht unterschieden werden könnte, eben so wenig kann ein Ding von dem andern so sehr verschieden seyn, daß es mit jedem andern gar keine Aehnlichkeit hätte, indem sodann diese beyden Dinge unmöglich zugleich wirklich und vorhanden seyn könnten, oder

sie

sie hätten eine Haupteigenschaft die Wirklichkeit gemeinschäftlich, und wären folglich insofern auch einander ähnlich: das eine müßte gedenkbar und das andere müßte ungedenkbar seyn, oder sie wären neuerdings einander ähnlich, wenn beyde gedenkbar wären. Was ist aber ein Ding, das gar nicht gedenkbar ist?

§. 19.

Fortsetzung von der beweisenden Kraft der Induction und Analogie.

Wir haben gehört, daß nach der Kantischen Lehre die beweisende Kraft der Analogie bezweifelt wird, weil ihre Urtheile Nothwendigkeit und Allgemeinheit ausdrücken: da nun diese Art von Urtheilen nach der Kantischen Lehre subjectiver Natur sind, so kann die Analogie selbst nichts weiter als eine subjective Verstandesregel seyn, welche uns nie belehren kann, was objectiv wahr ist, die also folglich nicht im Stande ist, uns von dem objectiven Daseyn der Erscheinungsgründe, eine vollständige Gewißheit zu verschaffen. Ich habe aber bewiesen, daß unsere Urtheile, welche Nothwendigkeit (§. 17.) und eben so jene, welche Allgemeinheit (§. 18.) ausdrücken, auf keine Art solche Urtheile sind, welche von aller Erfahrung unabhängig wären; ich habe sogar die Art ihrer Entstehung angegeben; der stärkste Grund, welcher der beweisenden Kraft

der Analogie, für das objective Daseyn der Erscheinungsgründe, bisher entgegen gestanden, fällt also gänzlich hinweg, und wir könnten uns nunmehr sicher darauf beruffen. Wir können von nun an behaupten, daß sich die beweisende Kraft der Analogie auf die Ueberzeugung von dem Satz gründet: daß **ganz ähnliche Ursachen, auch ganz ähnliche Wirkungen hervorbringen, und** vicissim. **daß ähnliche Wirkungen ähnliche Ursachen haben.** — Gut: werden die Gegner erwiedern, dies soll auch so seyn. Wer verbürgt uns aber die allgemeine Gültigkeit dieses hier angegebenen Grundes aller Analogie? Woher hat dieser Satz seine Allgemeinheit und Gewißheit? Ich antworte: seine Allgemeinheit entspringt aus der gemeinschaftlichen so eben (§. 18.) angegebenen Quelle aller allgemeinen Sätze. Seine Nothwendigkeit und Gewißheit hat er aus dem Zwang, welchen ich bey dem ersten Fall schon erfahren habe, den ich nun wieder finde und fühle. Daher kömmt es, daß ähnliche Ursachen und Wirkungen nichts anders als die erste Ursache und Wirkung sind; weil, wenn wir nicht ein gleiches für den zweyten Fall wollten gelten lassen, was wir bey dem ersten annehmen mußten, es auch eben so wenig von dem ersten Fall gelten könnte. Von dem ersten haben wir aber dies als eine ungezweifelte Wahrheit angenommen, folglich auch von dem zweyten und allen ähnlichen, oder wir stoßen unsere

sere eigenen Erfahrungen um, wir läugnen sodann, was wir doch erfahren haben, daß beyde Dinge miteinander verbunden waren, daß eins das andere hervorgebracht habe. Wir können ferner von ähnlichen Ursachen, keine andere als eine ähnliche Wirkung erwarten, weil sonst ausserdem eine Wirkung ganz verschiedene Ursachen, eine Ursache ganz verschiedene Wirkungen haben könnte, weil alle Caussalverbindung und Erfolg ganz zufällig wären, weil es sodann eben so möglich wäre, daß ein Holtz im Wasser verbrennen, und ein Feuer löschen könnte; weil dies unserer ganzen übrigen Erkenntniß und unsern gesammten Erfahrungen widerspricht; weil wir statt eine Wahrheit zu erkennen, von einer Ungereimtheit in die andere verfallen würden.

§. 20.

Einwürfe gegen die beweisende Kraft der Analogie, für das objective Daseyn übersinnlicher Gegenstände.

Beantwortung dieser Einwürfe.

Ich sehe vorher was man dieser Theorie entgegen stellen wird. Dies mag hingehe, werden die Gegner erwiedern: so lang wir in der Reihe der Erfahrungen bleiben, so lang wir ähnliche Dinge in den Anschauungen gewahr werden. Aber, wie kann die Analogie, über

die

die Erfahrung hinaus, und selbst dahin angewendet werden, wo gar keine Aehnlichkeit ist?

Ich antworte: die Analogie kann niemals dahin ausgedehnt werden, wo gar keine Aehnlichkeit ist.

Aber welche Aehnlichkeit kann zwischen dem Sinnlichen und Uebersinnlichen seyn? Wie kann also der Schluß von jenem auf dieses statt finden?

Ich antworte: welche Aehnlichkeit ist zwischen dem, was ein Gegenstand in der Anschauung erscheint, und zwischen dem was er an sich selbst ist? Wie kann ich also behaupten, daß ich nur Erscheinungen erkenne? Woher weiß ich, daß alles nur Erscheinung, folglich das nicht sey, wofür es mir erscheint? Wie kann der Schluß auf mein eigenes substantielles Daseyn gelten? Welche Aehnlichkeit ist zwischen diesen, und der Erscheinung, in welcher ich mich anschaue? Ich bin also selbst nichts weiter als Erscheinung. Wenn ich aber etwas mehr bin, so ist die Aehnlichkeit und die Eigenschaft gefunden, durch welche ich auf das substantielle objective Daseyn, anderer substantiellen Kräfte schließen kann. Mein eigenes unläugbares objectives Daseyn, ist der Grund der Aehnlichkeit, durch welchen ich mit der übrigen unsichtbaren Welt, mit dem Reich der Geister zusammenhange. Durch mich, der ich mehr als Erscheinung seyn muß, wenn ich nicht lieber

gar

gar nichts seyn will, geschieht der so befremdende und dabey so natürliche Uebergang, in eine übersinnliche Welt. Ich bin ein übersinnliches Wesen. Also giebt es übersinnliche Wesen. Ich kann sie erkennen, ohne sie zu fühlen.

2.) Es ist freylich wahr, daß nach dem Kantischen System, das Sinnliche mit dem Uebersinnlichen gar keine Eigenschaft gemein hat, daß wir von übersinnlichen Gegenständen gar nichts wissen, weil so gar das Daseyn, keine objective Realität haben soll. Ich will glauben, daß nach diesem das Daseyn sehr vieler Dinge auf keine Art kann apodictisch erwiesen werden, wie z. B. mein eigenes substantielles objectives Daseyn; aber darum ist das Daseyn solcher Dinge nicht in aller übrigen Rücksicht ebenfalls unerweislich. Diese vermeinte Unerweislichkeit ist vielmehr die Folge falscher Prämissen, welche als das ausschliessende Criterium von dem Daseyn der Dinge angegeben werden, von dem Satz: daß alles nur insofern für uns Wirklichkeit hat, als es ein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist. Wenn dieser Satz so ausgemacht richtig ist, als man vorgiebt, so ist freylich der Schluß unvermeidlich, daß wir von allen übrigen Dingen gar keine Gewißheit haben, daß nur Erscheinungen für uns einige Wirklichkeit haben, daß es keine Beweise für das objective Daseyn der Erscheinungsgründe giebt. Es ist aber auch sodann zu gleicher Zeit eben so unvermeid-

lich wahr, daß wir in diesem Fall, eben so wenig beweisen können, daß alles Erscheinung ist; weil dies nie ein Gegenstand der sinnlichen Anschauung werden kann, daß etwas das nicht ist, wofür es erscheint. Es ist also auf diesen Fall, der Grund des Kantischen Systems eben so unerweislich. Es ist eben so unerweislich, daß ich selbst mehr als eine bloße Erscheinung bin. Ich werde bald Gelegenheit haben zu zeigen, wie falsch dieser Vordersatz ist, zu welchen Ungereimtheiten er führt. Ich werde beweisen, daß wir diese unsichtbaren übersinnlichen Gegenstände wirklich erkennen, indem wir Anschauungen haben; daß wir diese Anschauungen nicht haben würden, wenn wir diese Gegenstände nicht erkennten; daß sie also nicht, wie man glaubt ganz aus der Luft gegriffen, und folglich bloße Gedankendinge sind. Hier indessen, bis ich dies beweisen werde, mag die Falschheit dieses Vordersatzes schon daraus erhellen, daß es offenbar ungereimt und nichts weiter, als eine helle Sophisterey oder Philosophische Chicane ist, wenn man sich selbst für nichts weiter als eine bloße Erscheinung will gelten lassen, von welcher es unerweislich seyn soll, daß ihr etwas objectives und substantielles zum Grund liegt; und dies blos aus der Ursache weil man sich, so wie wir selbst sind, nicht in Zeit und Raum finden und anschauen kann. Denn wie will man der gerechten Bedenklichkeit ausweichen, wenn gefragt

fragt wird, ob denn dieser Erscheinung, die wir selbst seyn sollen, etwas objectives merkliches zum Grund liegt, oder nicht? Was will man antworten? Ist das erste: so giebt es etwas das ich erkenne, ohne daß ich es in Zeit und Raum gewahr werde, und der aufgestellte Grundsatz ist falsch. Liegt aber dabey nichts substantielles zum Grund, so bin ich selbst nichts, und es ist eine wahre Schande, eine solche Ungereimtheit die gar keine Widerlegung verdient, im Ernst zu widerlegen. Also, man betrachte mich immer nur als eine Erscheinung, so verdient doch meine Frage eine Antwort die befriedigend ist. Wollte man sich aber mit der Ausflucht helfen, daß wir diese Frage gar nicht beantworten können; daß sie für uns ganz unauflösbar sey: so bleibt doch auch auf diesem Fall so viel ausgemacht und gewis, daß es sodann eben so ungewis ist, ob wir selbst sind, weil wir nicht sollen wissen können, ob wir etwas mehr als Erscheinung sind. Es ist sodann doch eben so möglich, daß wir nichts sind. Wer kann dies ernsthaft glauben? Wem widerspricht hier nicht sein innerstes Gefühl, der Grund und der Zusammenhang seiner gesammten Erkenntniß? Wollte man behaupten, eben diesen Widerspruch bringe unsere dermalige Receptivität mit sich: so frage ich; weßen Receptivität? — Die Receptivität eines Wesens, das entweder gar nichts ist, oder von dessen substantiellen Daseyn ich gar keine Gewißheit haben

haben soll, das also eben so gut gar nicht vorhanden seyn kann. — Was ist eine solche Receptivität? — Sonderbar ist es doch, daß in diesem System unaufhörlich von unserm Gemüth, Seele, von unserm Selbst gesprochen, und von einer andern Seite gezweifelt wird, ob wir sind!

Aber, wenn uns die Erscheinung so viel als die objective Wirklichkeit gewährt?

Gut. Dann sollten wir aber auch nicht wissen, daß alles nur Erscheinung ist. So bald wir dies wissen, so drängen sich beunruhigende Fragen hauffenweis herbey. Woher wissen wir, daß alles Erscheinung ist? Wenn alles nur Erscheinung ist, so muß etwas seyn was erscheint? Welches ist das Subject einer Erscheinung? — unmöglich eine weitere Erscheinung. Was ist am Ende eine Erscheinung, die nichts weiter als Erscheinung ist? von welcher ich nicht weiß, ob sie etwas mehr ist? Auf diese Art kommen wir auf die alte Frage zurück, und die Gegner drehen sich in einem ewigen Kreis herum.

Ich kann mich hier einer Anmerkung nicht enthalten. Mit Recht kann sich mancher Leser verwundern, wie man in seiner Zweifelsucht so weit gerathen kann, daß man sein eigenes objectives Daseyn bezweifelt, wie man sich die Mühe geben kann, eine so einleuchtende Ungewißheit im Ernst zu widerlegen. Aber wenn der Leser die Sache genauer überlegen will, so muß er finden

daß

daß diese Mühe nicht vergeblich ist, weil eben hier die Hauptschwäche des Kantischen Systems ist, durch welche man eindringen, und dieses ganze Lehrgebäude untergraben kann. Denn bin ich selbst mehr als Erscheinung, so giebt es etwas übersinnliches, das ich erkenne, ohne daß ich es in Zeit und Raum gewahr werde; so ist die Anschauung eines Dings, in Zeit und Raum, nichts weniger als das ausschliessende Criterium von der Wirklichkeit der Dinge; so kann ich von dem bekannten auf das unbekannte, von dem sinnlichen auf das übersinnliche schliessen, so haben auch andere Erscheinungen nicht minder ihre übersinnlichen Gründe; so giebt es wirksame aussersinnliche Kräfte außer mir; so bestimmen diese meine Vorstellungen welche ich von ihnen habe; der Grund meiner Erkenntniß liegt theilweis in diesen Kräften, die außer mir und die Gründe dieser Erscheinungen sind: und wenn dies ist, so ist keine Anschauung bloß subjectiv, so giebt es etwas das objectiv wahr ist, das sich an sich selbst so verhält, wie ich es erkenne. Wenn dies alles aus meinem eignen objectiven Daseyn folgt, so ist es sehr natürlich und consequent, daß solches in dem Kantischen System bezweifelt werde. Es muß sogar geläugnet oder bezweifelt werden, oder dieses ganze Lehrgebäude fällt zusammen. Wer also zu beweisen sucht, daß wir ein eigenes objectives substantielles Daseyn ha-

6

ben, daß wir etwas mehr als eine bloße grund-lose Erscheinung sind, der hat ganz gewiß keine undankbare vergebliche Arbeit unternommen; er hat schon dadurch allein das gesammte Kantische Lehrgebäude von Grund aus erschüttert. — Wir können also mit allem Grund, vermittelst der Analogie von dem sinnlichen auf das übersinnliche schliessen, oder wir selbst sind keine wirklichen substantiellen objectiven Wesen.

§. 21.

Weitere Beweise für die beweisende objective Gültigkeit analogischer Schlüsse.

Nicht nur allein die daraus sich ergebende Unerweislichkeit der Erscheinungen, und meines eigenen Daseyns, sondern auch andere Gründe beweisen die Falschheit des Kantischen Grundsatzes und Criteriums von dem Daseyn der Dinge außer uns. Tausend Gegenstände, selbst in der Reihe der Erscheinungen, deren Wirklichkeit wir als ungezweifelt annehmen, würden nie ein erweisliches Daseyn haben, weil sie nie Gegenstände einer sinnlichen Anschauung sind, und seyn können, sondern erst vermittelst der Vergleichung durch Vernunftschlüße herausgebracht werden. So z. B. ist es kein Gegenstand einer mir möglichen sinnlichen Anschauung, wie der innere Bau meines Körpers beschaffen ist, und doch weis ich gewiß, daß er dem Bau anderer lebenden

Menschen, den ich eben so wenig aus der Anschauung kenne, sehr homogen ist. Ich kann nicht sehen, wie sich in mir der Chylus formirt, wie sich das Blut und die Galle samt den übrigen Säften absondern, wie die Verdauung geschieht. Wer hat dies jemals an sich oder andern in der Anschauung gesehen? Wie will ich mir beweisen, und durch die Anschauung begreiflich machen, daß ich ein Hertz, einen Magen habe? Welcher Arzt hat den innern Sitz eines Uebels bey einem Kranken, der von ihm seine Wiederherstellung sucht, z. B. einen Polypus, eine Verstopfung der feinern Gefäße, die Ursache des Fiebers, eine Leberverhärtung ꝛc. in der Anschauung gesehen? Er kann dies alles aus gewissen Symptomen, aus sichtbaren Wirkungen mit großer Zuversicht errathen. Diese sind freylich in der Anschauung gegeben; aber Symptomen und Wirkungen sind nicht die Ursache selbst. Er schließt hier vollkommen von dem was in der Anschauung gegeben ist, auf das, was kein Gegenstand der Anschauung ist. Aber möchte man sagen, er hat doch bey andern Gelegenheiten die Anschauung gehabt, und darüber sinnliche Erfahrungen gemacht! Ganz gewiß; aber dieser gegenwärtige Fall, auf welchen er seine vorhergehenden Erfahrungen anwendet, die er miteinander vergleicht, dieser ist doch keine Anschauung? Woher weiß er nun, daß hier wo er nichts sieht, was innerhalb des Menschen ist, gerade dieser

Fall ist? — Unmöglich aus der Anschauung dieses Uebels, sondern aus der Vergleichung der gegenwärtigen ganz ähnlichen Symptomen, mit den Symptomen jenes Uebels, von dessen Daseyn er sich durch die Section in der Anschauung unterrichtet hat. Daraus daß er von ähnlichen Wirkungen auf ähnliche Ursachen schließt. Aber dieses vergleichen und schließen ist keine Anschauung. Das was in der Anschauung gegeben ist, sind die Symptomen und äußerlichen Wirkungen; aber der innere Sitz mancher Krankheiten, ist in einem gegebenen individuellen Fall offenbar keine Anschauung: eben so wenig die eigentliche innere Wirkung der Arzney, diese kennt der Arzt abermal nur aus den äußern sichtbaren Wirkungen welche sie hervorbringt. Woher weiß er, daß diese Arzney, noch ehe die Wirkungen erscheinen, bey solchen Umständen diese und keine andere Wirkung hervorbringen wird? Das was erst geschehen soll, kann doch unmöglich ein Gegenstand einer unmittelbaren sinnlichen Anschauung seyn? — Noch auffallender ist die Falschheit des Kantischen Criteriums, wenn die Anwendung auf das gemacht wird, was in der Seele anderer Menschen vorgeht. Wer hat davon eine Anschauung in Zeit und Raum? Zuverläßig ist es, und es wird durch alle Erfahrung bestättigt, daß jedes Wollen, jede Begierde, durch eine Vorstellung hervorgebracht werde. Diese Vorstellungen können und müßen wir errathen können, und so gar

mit

mit grosser Zuversicht bestimmen, oder alle Menschenkenntniß ist entweder unmöglich, oder schwankend. Wer hat nun von diesen bestimmenden Vorstellungen, Bewegungsgründen und Triebfedern eine Anschauung in Zeit und Raum? So, um nur das trivialste Beyspiel zu wählen, wenn jemand der mich vor dem gehaßt, oder wohl gar verfolgt und beleidigt hat, mich nun auf einmal liebkoset, und mir freundschaftlich begegnet; kann ich eben so gewiß schliessen, daß ich ihm zu etwas nothwendig seyn muß, oder daß sich seine Begriffe von mir sehr abgeändert haben, als ich aus der Brandstätte und Schutthaufen eines abgebrandten Hauses, mit apodictischer Gewißheit schließe, daß es hier müße gebrannt haben. Welche Anschauung habe ich nun von den Veränderungen, welche in dem Innern dieses Menschen vorgegangen sind? Wo werde ich die Vorstellungen gewahr, welche in seiner Seele an die Stelle der vorhergehenden getretten sind? Und doch ist dies unläugbar geschehen, oder ich muß annehmen, daß ein Mensch ohne allen Grund lieben oder hassen kann, daß alle unsere Begierden keinen determinirenden Grund haben. Ich will nicht läugnen, daß in der Menschenkenntniß die analogischen Schlüße, welche doch das einzige Mittel sind, in den Seelen anderer zu lesen, sehr betrüglich sind, daß es hierinn tausend falsche Regeln giebt, und daß selbst die wahren Regeln sehr unrichtig angewendet werden. Aber daraus folgt

 auf

auf keine Art, daß in der Menschenkenntniß gar keine Gewißheit zu hoffen sey. Es folgt vielmehr, daß wir auf andere Gegenstände mehr Sorgfalt und Aufmerksamkeit verwendet haben, als auf eine Kenntniß, die uns so wichtig ist, und so nahe angeht; es folgt, daß wir sehr selten kaltblütige Richter sind, wo die Leidenschaften das Sehrohr färben, durch welches wir andere betrachten, daß wir uns in unsern antropognostischen Urtheilen sehr gern übereilen, alles einseitig betrachten, nach dem Interesse welches wir dabey haben; daß es äußerst schwer ist, sich ganz davon los zu machen; daß in der Anwendung solcher Urtheile alles individuelle, dessen es eine ungeheure Menge giebt, sorgfältig in Anschlag gebracht werden sollte. Da nun dies meistentheils ganz außer Acht gelassen wird; da es sehr schwer hält, sich in die individuelle Ideenreihe eines Menschen ganz hineinzudenken; da der geringste von uns außer Acht gesezte Umstand sehr viel verändern kann: so mögen wir uns weniger wundern, wenn wir in der practischen Kenntniß der Menschen, die ohnehin noch kein Ganzes, sondern bloses Stückwerk ist, sehr weit zurück sind. Es darf uns weniger befremden, daß wir es hierinn noch zu keiner hohen Gewißheit gebracht haben. Aber dann liegt auch alle Schuld in denen, welche sich zu diesem Geschäft bekennen. Daß diese Wissenschaft eines hohen Grades von Gewißheit fähig sey, wenn mehr

Fleiß

Fleiß und Scharfsinn gebraucht, alles was dabey unterlauft sorgfältig zusammen gestellt, und untereinander vergleichen wird, wenn die Richter kaltblütiger sind, dies beweisen schon die herrlichen Bruchstücke die wir haben, welche die Resultate tausendjähriger Erfahrungen sind; dies beweißt die Zuverläßigkeit der Quelle, auf welche sich alle Menschenkenntniß gründet, daß jede Handlung die Folge eines Wollens, jedes Wollen die Folge einer ihm correspondirenden Vorstellung sey. Diesen Führer an der Hand, durch Zeit und Fleiß unterstüzt, lassen sich zuversichtlich auch hierinn noch große Fortschritte machen; und ich sehe der, ob gleich noch sehr entfernten Zeit mit Vergnügen entgegen, wo wir in den Seelen der Menschen etwas mehr lesen werden, als wir erwarten oder wünschen, wo diese Wissenschaft mit andern Theilen unserer Erkenntniß eine gleiche Gewißheit hat. Sie würde schon früher zu dieser Gewißheit gelangt seyn, wenn man den Unglauben an ihre mögliche Gewißheit besiegen wollte, wenn es nicht Leute gäbe, denen zu sehr daran liegt, daß es hierinn niemals zu einer Gewißheit kömmt, die folglich bey andern Menschen die ohnehin träge sind, diesen Unglauben geflissentlich unterhalten; wenn es unpartheyische Selbstkenner gäbe; wenn nicht jeder glaubte, daß er in diesem Fach schon ausgelernt habe, daß seine sehr einseitigen und unreifen Urtheile untrüglich sind; wenn so viele Men-

schen, welche zuverläßig glauben, daß sie sich sehr genau kennen, anfangen könnten zu glauben, daß sie sich gar nicht kennen. Wären diese sehr mächtigen Hinderniße nicht, so würde ich so gar behaupten, daß die Menschenkenntniß früher zur Gewißheit gelangen würde als die Arzneykunst, die nicht minder so wie der gröste Theil unserer Erkenntniß auf analogischen Schlüssen beruht. Wenn die Menschenkenntniß gar keiner Gewißheit fähig wäre, so würden wahrhaftig alle pädagogischen, rednerischen und gesezgeberischen Kunstgriffe höchst lächerlich seyn. Es bliebe nichts übrig, als der höchst despotische Kunstgriff alle Menschenleitung durch das Schwerdt und den Stock zu bewirken. Aber selbst dieses sezt Vertrauen auf die Zuverlässigkeit der Menschenkenntniß voraus. Denn wir nehmen sodann als ausgemacht an, daß es in der Natur der Menschen liege, durch Zwang und Furcht zu zweckmässigen Handlungen bestimmt zu werden; daß die Furcht die mächtigste Triebfeder unserer Seele sey. Es ist ja auch eine Folge unserer Menschenkenntniß, wenn wir einsehen, daß andere eben so gut als wir selbst wollen und erkennen, daß sie Leidenschaften haben, daß sie durch vorhergesehene Vortheile zu Handlungen bestimmt werden, daß sie Misvergnügen eben so sehr fliehen, als sie dem Vergnügen entgegen kommen. Dies sind aber lauter Dinge welche in der Seele selbst vorgehen. Wie können wir davon, daß andere uns

hie-

hierinn ähnlich sind, einige Gewißheit erhalten, wenn das Anschauen von Zeit und Raum, das ausschliesende Criterium, von aller Wirklichkeit sind?

Wollte man aber dessen ungeachtet doch noch hartnäckig behaupten, daß wir alle diese Kenntnisse durch die Anschauung haben, ob gleich die Anschauung nichts weiter dazu beyträgt, als daß sie die Materialien liefert, welche sodann die Vernunft untereinander vergleicht und Schlüsse daraus zieht: so laßt uns ein anderes Beyspiel wählen, von dem es unläugbar ist, daß es nie ein Gegenstand der Anschauung war, noch seyn kann. Laßt uns fragen, woher wir wissen, daß unsere Erde eine sphäroidische Gestalt hat? daß die Planeten dunkle und keine leuchtenden Körper sind; daß der Mond keine flache Scheibe ist? Von dem ersten haben wir gar keine, selbst keine mögliche Anschauung: von den beyden lezten werden wir durch die Anschauung das Gegentheil gewahr. Es läßt sich sogar fragen, woher wissen wir, daß es eine Erdkugel giebt? Ich will nicht von der Gestalt unserer Erde allein sprechen. Eben dasselbe gilt von jedem Welttheile, Land oder Fluß. Wer von allen Menschen hat auf einmal, in einer einzigen Anschauung Armenien, Frankreich, die Donau oder den Rhein auf einmal gesehen? Wir haben zwar diese Vorstellung durch partiale Vorstellungen ihrer Bestandtheile erhalten, aber daß alle diese Theile, Theile dieses

ses Ganzen sind, das ich mir außer aller Anschauung vorstelle, dies kann ich nicht durch eine Anschauung haben, dies ist ein Begriff, der in mir durch andere Wege entstanden ist. Eine Reihe von Bemerkungen, Schlüssen und Beobachtungen, welche miteinander verglichen werden, ist, wie ich in meiner dritten Abhandlung zeigen werde, das einzige Mittel wodurch wir zur Erkenntniß dieser Gegenstände gelangen, die selbst keine Anschauung sind, obgleich die Anschauung die Materialien dazu giebt. Wollten wir alle Wahrheiten welche erst vermittelst der Vernunft, durch eine Reihe von Schlüssen herausgefolgert werden müssen, durchaus verwerfen, so mögen wir versichert seyn, daß wir selbst im Reich der Erscheinungen beynahe gar nichts wissen. Lassen wir aber den Schluß von dem bekannten auf das unbekannte gelten, so ist der menschlichen Vernunft nichts unzugänglich. Durch ihre Hülfe können wir noch weiter gehen, als wir bisher gegangen sind. Und so wie Archimedes die Erde selbst würde bewegt haben, wenn er außer der Erde eine feste Stelle hätte finden können: eben so möglich muß es dem menschlichen Geist seyn, Dinge zu ergründen, die ganz außer der Sphäre aller Anschauungen liegen, sobald er einen einzigen Saz hat, auf welchen er vertrauen kann, sobald er nur zwey Gegenstände hat, die er mit und untereinander vergleichen kann. Das wir dies können, erscheint schon daraus, wenn auch

nichts weiter von uns entdeckt wäre, daß wir wissen, daß alles was wir anschauen, bloße Erscheinungen sind. Diese große Wahrheit kann nur ein Geist erfinden, der über alle Anschauungen hinweg sieht; und wer soviel kann, der kann noch mehr. Der erste Schritt, in eine übersinnliche Welt, ist schon durch diesen sehr fruchtbaren Saz geschehen, dadurch haben wir Besiz von dieser fremden unbekannten Erde genommen, und nun breiten wir uns aus, um noch mehr zu erfahren. Das übersinnliche Amerika ist von nun an entdeckt, unsere Erscheinungen haben uns dahin geführt. — Noch eine Frage: wenn es uns möglich wäre, unsere Erde aus einer Entfernung zu betrachten, aus welcher sie uns eben so groß als der Mond erscheinen würde, was glauben meine Leser? Würde die menschliche Vernunft, durch die nun mögliche Vergleichung nicht in den Stand gesezt werden, die innere Natur und Beschaffenheit des Mondes, und im Verhältniß des Abstandes die Natur der übrigen Planeten genauer als bisher geschehen ist, zu bestimmen? Und wären sodann die Resultate dieser Vergleichung die ausschliessenden Folgen einer bloßen sinnlichen Anschauung des Mondes, und der übrigen Planeten? Wenn sie dies glauben, so frage ich noch weiter: kann ich aus dem Schatten die wirkliche mir unbekannte Größe eines Körpers, aus den Fußstapfen des Hercules, seine wahre Größe so genau bestimmen, als wenn

ich

ich sie mit der Schnur in der Hand gemessen hätte? — Wer die Lehre von den Proportionen kennt, kann unmöglich daran zweifeln. Was führt mich zu dieser Erkenntniß? Die Anschauung oder die Vergleichung? Ist das Resultat der Vergleichung selbst eine Anschauung?

§. 22.

Antwort auf einen schon mehrmals widerlegten Einwurf.

Ich höre den alten Einwurf: daß diese Säze gut und wahr sind; daß sie in der Reihe der Erscheinungen ganz gewiß mit dem besten Erfolg können gebraucht werden; daß sie aber alle beweisende Kraft verliehren, sobald sie über das Gebiet der Erscheinungen hinaus einige Anwendung erhalten sollen.

Ich antworte 1.) wenn ich aus den Fußstapfen des Hercules, der wenn er auch einst gewesen seyn sollte, doch dermalen nicht mehr ist, den Schluß mache, so gehe ich ja ebenfalls ausser das Gebiet aller Erfahrung hinaus, und wenn Kant sehr richtig behauptet, daß wir nur Erscheinungen in der Anschauung erfahren, so geschieht dieses noch um so gewißer, weil ich durch keine Anschauung wissen kann, daß etwas nichts weiter als Erscheinung sey.

2.) Warum sollen diese Säze außer dem Gebiet der Erscheinungen, nicht eben so anwendbar seyn?

seyn? Was sind dann diese Säze, wenn sie zu nichts weiter dienen sollen? Wozu sind sie gut, als einen leeren Traum der keine Realität hat, mit Mühe zu unterhalten? Wenn alle diese Säze keine objective Gültigkeit haben, so ist alles ganz subjectiv; so hat diese Subjectivität selbst gar keine Realität; so ist eine Subjectivität möglich, kraft welcher etwas keinen zureichenden Grund hat, wo ähnliche Ursachen ganz verschiedene Folgen hervorbringen können, wo die Ursache von ihrer Wirkung kann getrennt werden, wo gar kein Zusammenhang ist. Dann leisten uns diese Grundsätze selbst in unserer gegenwärtigen Lage den Dienst nicht, um dessentwillen wir sie denken müssen, denn wir können einsehen, daß alles an sich nicht so sey, wie wir es denken. Auf diese Art verfehlen sie ganz den Zweck, warum wir sie als Verstandesregeln erhalten haben; denn wenn sie diesen bewirken sollten, so wäre nöthig, daß wir es nicht wissen, daß sie nur Verstandesregeln für diese Form sind, die vielleicht für eine andere Form gar nicht passen. Wenn aber diese Säze, daß alles seine Ursache hat, daß ähnliche Ursachen ähnliche Wirkungen hervorbringen, keine subjective Verstandesregeln sind: so muß unser Verstand durch etwas, was außer ihm ist, dazu bestimmt werden, solche Regeln abzusondern. Es muß etwas seyn, das sich mit dieser Receptivität nicht verändert, was für alle Formen, alle correspondirenden Er-

schei-

scheinungen hervorbringt; es muß ein gemeinschaftliches Subject, dieser so sehr verschiedenen Erscheinungen seyn. Die Verbindung der Dinge, welche ich dermalen erkenne, kann nicht blos in meinen Verstand, sondern sie muß auch in den Dingen außer mir seyn. Analogische Schlüsse, wenn sie richtig gemacht werden, besonders Schlüsse von dem Daseyn einer bekannten Wirkung, auf das objective Daseyn einer obschon unbekannten Ursache, haben also nicht allein für diese Erscheinungen eine beweisende Kraft; sie erstrecken sich auch so gar über das Gebiet derselben hinaus, weil sonst alle Erscheinungen ausser der Seele gar keinen Grund hätten und folglich ganz subjectiv wären; weil ich sodann selbst mein eigenes Daseyn verwerfen oder bezweifeln müßte. Analogische Schlüsse sind in der Philosophie von einer nicht minder beweisenden Kraft, als die Aequationen in den Mathematischen Wissenschaften, sie sind eben so nothwendig und allgemein, sobald sie sich auf einen Grundsaz stüzen, der unläugbar und nicht bloß subjectiv ist; sobald sie auf diesen zurück geführt werden können, ohne ihm zu widersprechen. Es giebt also entweder gar keinen solchen ausgemachten Saz, dessen Realität objectiv ist, und dann ist alles subjectiv, oder es mus möglich seyn, den Zusammenhang unbekannter Wahrheiten mit diesem einzusehen, sie mit solchem als ihrem Probierstein in Verbindung zu bringen, und noch weiter daraus

aus zu folgern. Dieser Grundstein der menschlichen Erkenntniß, ohne dessen objective Realität, jede Erkenntniß ein Unding ist, ist mein eigenes objectives substantielles Daseyn, das mehr als Erscheinung ist. Ich bin. Ich selbst bin eine, obgleich eine mir unbekannte, unsichtbare, keiner sinnlichen Anschauung unterworfene Kraft, die Quelle aller Veränderungen welche ich gewahr werde. Dies kann kein bloßer Gedanke seyn, dies muß eine objective Realität haben, oder ich selbst bin nichts, ich bin ein Gedanke, und es giebt kein Subject, das ihn denkt; es giebt eine Erkenntniß die eben so wenig ein Subject als Object hat.

Wenn ich selbst eine objective Realität habe, ob ich mich gleich in der Anschauung nicht gewahr werde (denn meine Veränderungen aus welchen ich auf mein Daseyn schließen könnte, sind nicht ich selbst, das also was ich in der Zeit gewahr werde und anschaue, sind meine Veränderungen — nicht ich selbst) wenn, sage ich, ich mich, mein ganz unsichtbares Wesen erkennen kann, so kann es wenigstens einen Gegenstand geben, den ich erkenne, der objective Realität hat, der kein Gegenstand einer sinnlichen Anschauung in Zeit und Raum ist. Wenn einmal dieser Schritt gethan ist, wenn troz des aufgestellten Kantischen Kanons, der Blick von dem sinnlichen in das übersinnliche gegründet ist, wenn ich einen solchen Gegenstand wirklich mit Gewißheit erkenne,

wenn

wenn bey andern Erscheinungen sich gerade dieselbigen Aeusserungen und Wirkungen darstellen, welche mich genöthigt haben, auf das Daseyn meiner, als einer meiner sinnlichen Erkenntniß ganz unzugänglich undurchdringlichen Kraft zu schliessen, so war entweder dieser mein Schluß grundlos und übereilt, und dann habe ich keine eigene Existenz, oder ich muß läugnen, daß ähnliche Wirkungen, ähnliche Ursachen haben, und dann kann ich aus meinen Wirkungen eben so wenig auf mein eigenes Daseyn schliessen, dann ist es möglich, daß etwas gar keine Ursache habe; oder ich muß, wenn ich mein eigenes Daseyn, meine eigenen Erfahrungen nicht umstossen und verwerffen will, da wo die Wirkungen so ähnlich, wo Gründe und Folgen so untrennbar sind, auf das objective substantielle Daseyn mehrerer mir ähnlicher Kräfte, mit apodictischer Gewißheit schliesen. Es giebt also unsichtbare Kräfte, eine übersinnliche Welt. Anschauung in Zeit und Raum, ist nicht das ausschliessende Criterium für das Daseyn der Dinge außer mir. Die Erkenntniß solcher Dinge, welche nicht in Zeit und Raum angeschaut werden, reicht nicht über das Gebiet aller uns möglichen Erkenntniß und Erfahrung. Die Quellen dieser Erkenntniß sind nicht so fern als man glaubt. Die Erfahrung giebt die Materialien und den Stof. Die Vernunft bearbeitet diesen Stoff, indem sie schließt und vergleicht.

Daß

Daß ich mir erscheine, ist aus der Erfahrung genommen, daß mir auch andere Dinge erscheinen, ist nicht minder daraus geborgt; daß ich gewisse Eigenschaften habe, und Veränderungen erfahre, daß die Dinge, die mir außer mir erscheinen, auch ihre Eigenschaften und Veränderungen haben, gründet sich ebenfalls darauf. Hier sind die Materialien welche zu diesem Schluß aus der Erfahrung genommen werden. Mit diesen verbindet die Seele andere schon gemachte noch fernere Erfahrungen, welche sie untereinander vergleicht, und durch dieses Vergleichen eine durch die andere berichtigt. Solche Erfahrungen sind, daß in der ganzen Reihe der Erscheinungen keine Erscheinung für sich selbst bestehen kann, daß sich wenigstens eine Erscheinung auf die andere gründet. Daraus sondere ich den Saz ab, daß alles seinen Grund hat. Diesen Saz wende ich nun an, und suche den Grund der Erscheinungen auf. Diesen finde ich entweder in mir selbst, oder in Dingen außer mir, oder in beyden zugleich. Ist der Grund in mir, so muß ich selbst etwas seyn, das mehr als Erscheinung ist, oder der Grund welchen ich angebe, hat selbst keinen Grund. Ich schliesse daraus, daß es etwas objectives giebt, welches meiner eigenen Erscheinung zum Grund liegt. Nun mache ich die Anwendung auf meine lezte Erfahrung, daß es noch andere Erscheinungen giebt. Ich bringe diesen Saz mit dieser Erfahrung in Verbindung, ich

G be-

Bayerische
Staatsbibliothek
München

bemerke Aehnlichkeit zwischen mir und andern Dingen, und folgere daraus. Ich schliesse auf folgende Art: ich bin Erscheinung: aber bey dieser Erscheinung muß etwas objectives zum Grund liegen, oder ich bin selbst nichts. Andere Dinge sind ebenfalls Erscheinungen, sie werden verändert wie ich verändert werde, darum sind sie mir ähnlich. Ich könnte nicht erscheinen, wenn nicht etwas in mir wäre, welches erscheint, wenn nichts wäre, dem es erscheint. Wenn also andere Dinge mit mir in der Eigenschaft übereinkommen, daß wir beyde erscheinen, wenn meiner Erscheinung etwas objectives zum Grund liegt; so ist dieses objective erkennbar, so ist kein Grund vorhanden, warum ich nicht zuversichtlich behaupten sollte, daß auch andere Erscheinungen ähnliche objective Gründe haben. — In der ganzen Reihe dieser Schlüsse wird nichts gefolgert, wozu nicht alle Prämissen, in der sinnlichen Erkenntniß und Erfahrung enthalten wären, was nicht in der Anwendung, welches das Hauptcriterium eines allgemeinen Satzes ist, auf alle weitere mögliche Erfahrung auf das genaueste bestättigt wird. Vielmehr wird von nun an alles erst erkennbar; selbst die Erfahrung wird nun erst etwas reelles, auf welches ich bauen und sicher fortschliessen kann, wenn der Grundsaz von dem substantiellen und objectiven Daseyn der Dinge als ungezweifelt angenommen wird: denn

was

was ist alle Erfahrung, wenn es ungewiß ist, ob etwas außer mir ist, ob nicht alle Erscheinungen ein Traum, oder meine bloßen Gedanken sind? — Ich läugne nicht, wie ich schon oben erinnert habe, daß die Analogie sehr oft zum Misbrauch und auf ganz falsche Schlüsse führt: aber dann liegt der Fehler sicher in uns. Wir haben sehr unrecht, wenn wir ihn der Analogie selbst zur Last legen. Wir unterscheiden sodann die Ursachen und Wirkungen nicht so genau als wir sollten. Wir glauben, dies sey die Ursache dieser Folge, die es nicht ist. Wir glauben, diese Wirkungen seyen einander ähnlich, die es nicht sind. Auf solche Fälle kann freylich kein anderer als ein falscher analogischer Schluß entstehen. Aber ein solcher von der Art, wie ich ihn so eben gemacht habe, von meinem objectiven Daseyn auf das objective Daseyn anderer mir so ähnlichen Dinge kann unmöglich falsch seyn.

§. 23.

Neue Einwürfe gegen die von mir aufgestellte Theorie.

Beantwortung dieser Einwürfe.

Ich habe mir in den bisherigen Untersuchungen alle Mühe gegeben, meine Leser zu überzeugen, daß allen Erscheinungen etwas zum Grund liegen müsse, welches keine Erscheinung, und folg-

lich kein Gegenstand einer sinnlichen Anschauung ist; daß es aber substantielle Kräfte giebt, welche der lezte Grund aller Erscheinungen sind. Ich kann mir nicht vorstellen, daß meine angeführten Gründe ohne alle beweisende Kraft seyn sollten. Ich zweifle sogar ob sie auf eine directe Art können widerlegt werden. Doch vermuthe ich, daß sich die Freunde des Kantischen Systems noch nicht beruhigen werden: sie können noch immer das substantielle Daseyn dieser Kräfte aus dem Grund läugnen, weil wir nicht im Stande sind, eine einzige ihrer Eigenschaften zu erkennen. Sie behaupten: wenn auch das objective Daseyn durch die Analogie erweislich wäre, so könne doch keine ihrer Eigenschaften von uns durch analogische Schlüsse entdeckt werden. Ein Wesen ohne alle Eigenschaften sey aber, so viel als Nichts. — Ich antworte.

1.) Die Analogie kann ganz gewiß nicht mehr beweisen, als in den Vordersätzen enthalten ist. Die Vordersätze aus welchen auf das objective Daseyn übersinnlicher Gegenstände geschlossen wird, gehen bloß auf das Seyn, und nicht auf die Art dieses objectiven Seyns. Nun können Dinge, selbst in der Reihe der Erscheinungen wirklich seyn, ohne daß wir wissen, wie sie sind. Der Schluß, daß ein Ding darum gar nicht ist, weil uns seine Art zu seyn unbekannt ist, ist falsch, so bald andere unläugbare beweisende

sende Gründe für sein Daseyn vorhanden sind. Wir nehmen auf diese Art in dem Gebiet der Erscheinungen eine magnetische Kraft, eine Einwirkung der Seele in den Körper als Thatsachen an. Wir müßten beyde eben so gut als nicht wirklich verwerfen, wenn der obige Schluß gültig wäre, weil uns die Art, wie dies geschieht, von beyden gleich unbekannt ist.

2.) Ich bin, aber ich weiß sehr wenig, beynahe gar nichts, von dem, was eigentlich mich selbst ausmacht. Kann ich darum mein eigenes substantielles Daseyn läugnen oder bezweifeln? In welche Ungereimtheiten würde ich sodann verfallen? Ich weiß nicht wie die Pflanze wächset, soll ich darum alles Wachsthum der Pflanzen verwerfen?

Aber alles dies ist eine Thatsache, ein Gegenstand der sinnlichen Anschauung? Ich antworte: auch meine Erscheinung ist ein Gegenstand der sinnlichen Anschauung.

Daß ich als Erscheinung wirklich bin, wird ja auf keine Art geläugnet. Gut. Aber was bin ich denn, wenn diese Erscheinung nichts weiter als Erscheinung ist, wenn sie gar keinen Grund hat? Was erscheint? Wem erscheint es?

Daß wir zu allen Erscheinungen einen Grund ein Subject suchen, ist eine bloße subjective Regel für unsern Verstand. — Wenn wir alle nichts weiter als bloße Erscheinungen sind, die keinen reellen Grund haben, so frage

 ich,

ich, für wessen Verstand soll diese Regel gegeben seyn? Ist dieser Verstand nicht ebenfalls eine Erscheinung? Dies heißt also nur mit andern Worten: Nichts soll abermal Nichts die Richtung geben, um in Nichts Einheit Zusammenhang und Ordnung zu bringen. Oder ist eine Erscheinung die keinen objectiven Grund hat, etwas mehr als Nichts, als eine Kette welche in der Luft hängt? Und wenn sie einen Grund hat, warum zweifeln wir an dem Daseyn dieses Grundes? Warum läugnen wir, daß es Gründe der Erscheinungen giebt, deren Daseyn objectiv wahr ist?

3.) Wenn selbst das Daseyn, die Undurchdringlichkeit, das Zusammenseyn, die Veränderungen, die Wirksamkeit ꝛc. wenn dies alles, wie in dem Kantischen System vorgegeben wird, keine objective Realität hat, so ist es freylich wahr, daß wir von allen objectiven Erscheinungsgründen gar nichts wissen. Aber wie kann dies seyn? Wenn dies alles keine objective Realität hat, so ist also alles Daseyn, alles Zusammenseyn, alle Folge und Veränderungen bloß subjectiv, eine Vorstellung einer Seele die eben so wenig reelles Daseyn hat? Ich bin das einzige selbstständige Wesen, oder vielmehr Ich selbst, auch ich bin kein selbstständiges Wesen, weil ich mich selbst nur als Erscheinung kenne, weil es keine übersinnlichen selbstständigen Gründe der Erscheinungen giebt. Und doch soll dieses System

keine

keine totale Subjectivität lehren? So ist es also auch eben so wenig wahr, daß ich bin, daß ich verändert werde, daß ich eine wirkende Kraft bin? So ist es möglich, daß es Wesen giebt, welche gar nicht sind, welche nicht ineinander wirken, welche sich gar nicht verändern, welche gar keine Wirksamkeit haben? Dies alles können wir dereinst vielleicht durch eine andere Subjectivität erkennen, ohne daß wir durch diese ganz entgegen gesezte Erkenntniß selbst verändert worden sind, weil außerdem die Veränderung etwas objectives wäre: wir könnten erkennen, folglich handeln, wirken ohne wirksam zu seyn? — Welche Menge von Ungereimtheiten und Widersprüchen?

Damit nun die Freunde der Kantischen Philosophie nicht glauben, als ob wir von diesen übersinnlichen Erscheinungsgründen gar nichts wüßten; um zu beweisen, daß wir doch etwas, obgleich nicht alles, von solchen erkennen, allzeit so viel, daß wir im Stande sind, sie vom Nichts, und von bloßen Gedankendingen zu unterscheiden; so wage ich es gegenwärtig, einige dieser Eigenschaften nahmhaft zu machen, und als objectiv gültig zu beweisen. — Eigenschaften, welche diesen übersinnlichen Gegenständen, unabhängig von aller Erkenntniß zukommen müssen, welche ihnen so nothwendig zukommen, daß es uns ohne solche unmöglich wäre irgend eine Erkenntniß zu erhalten.

§. 24.

Welche Eigenschaften der Dinge sind objectiv gültig und wahr?

Ich setze voraus, daß ich kraft §. 22. mein objectives Daseyn, und kraft derselben, aus dringenden analogischen Gründen, das objective Daseyn mehrerer Dinge außer mir, auf eine befriedigende Art, wenigstens für einen Theil meiner Leser bewiesen habe; daß aber der Streit nicht mehr ist, ob solche übersinnliche Kräfte vorhanden sind, daß wir dermalen nur streiten ob und welche objective Eigenschaften sie haben. Ich gehe zu diesem Ende von dem Saz aus, welchen die Kantische Schule mit mir annimmt.

Es giebt Erscheinungen. Ich selbst kenne mich in der Anschauung nur als Erscheinung. Es giebt noch andere Wesen, die auf eine mir ähnliche Art erscheinen. Dies sey die Grundlage meiner folgenden Schlüsse, welche die Freunde der Kantischen Philosophie wohl schwerlich bezweifeln werden. Nun kommt es, wie ich schon mehrmals gefragt habe, darauf an: Haben diese Erscheinungen einen oder gar keinen Grund?

Annehmen, daß diese Erscheinungen gar keinen Grund haben; (dieses Forschen nach Gründen, sey nun eine subjective Verstandesregel oder nicht, dies kann hier gleichviel gelten) annehmen sage ich, daß sie keinen Grund haben, würde

de soviel heissen, als behaupten, daß nicht nur die äußerlichen Gegenstände, sondern die Seele selbst, welche diese Erscheinungen hat, zu der Wirklichkeit dieser Erscheinungen gar nichts beytragen; daß es folglich weder ein Object noch Subject desselben giebt. Welches eine ausserordentliche Ungereimtheit ist, indem es unser eigenes objectives Daseyn gänzlich aufhebt. Alle Erscheinungen haben also einen Grund. So viel scheint gewiß und ungezweifelt zu seyn. Auf diesen Grundsaz können wir uns zuverläßig stüzen, um weiter zu gehen.

Wenn alle Erscheinungen einen Grund haben, so muß dieser entweder, in oder außer der Seele, oder in beyden zugleich gesucht werden.

Ist der Grund der Erscheinungen außer der Seele, so kann dieser Grund keine unendliche Reihe der Erscheinungen seyn: denn es mögen deren so viele angenommen werden als man will, so bleiben sie doch noch immer Erscheinungen, und es gilt also von der ganzen unendlichen Reihe, was von jeder Erscheinung gilt. Es kann noch immer gefragt werden, wo der lezte Grund derselben sey. Man ist also genöthigt einen Grund der Erscheinungen anzunehmen, der selbst keine Erscheinung ist, und wenn ers ist, so giebt es übersinnliche Gründe dieser Erscheinungen.

Wenn aber der Grund der Erscheinungen in der Seele selbst liegt, so sind alle Erscheinungen ganz subjectiv, aber dieses Subject welches die Erscheinungen hat, muß doch selbst etwas seyn, daß keine Erscheinung ist. Es giebt also auch auf diesen Fall wenigstens einen übersinnlichen Grund einer Erscheinung, oder ich bin selbst nichts, die Erscheinungen wären eben so wenig subjectiv als objectiv, sie wären folglich gar nichts.

In jedem Fall giebt es also einen übersinnlichen Grund der Erscheinung.

Wenn der Grund der Erscheinung in der Seele allein liegt, und diese etwas übersinnliches ist: so werden diese Erscheinungen von der Seele als ihrer wirkenden Ursache hervorgebracht. Der Grund und die Ursache von einem andern seyn heißet **wirken**. Folglich giebt es in diesem Fall eine wirkende übersinnliche Ursache, und diese Ursache bin ich. Wollte man aber annehmen daß der Grund aller Erscheinungen ganz, oder zum Theil in solchen mehrern übersinnlichen Gründen außer der Seele läge, so gäbe es nicht eine sondern mehrere übersinnliche Kräfte. In jedem Fall, wenn die Erscheinungen einen Grund haben, giebt es also übersinnliche wirksame Kräfte.

Wir kennen also nunmehr eine Eigenschaft dieser übersinnlichen Kräfte, nebst ihrem Daseyn, — die **Wirksamkeit**. Diese Eigenschaft ist

ist nicht bloß subjectiv, sondern sie muß in dem einem oder dem andern Fall, welcher angenommen wird, objectiv seyn. Denn wäre diese Wirksamkeit nicht objectiv, so hätten die Erscheinungen keine Gründe; es wäre ein bloßer Gedanke von mir, daß sie durch etwas hervorgebracht werden. Es wäre folglich nicht minder ein bloßer Gedanke, daß sie durch mich hervorgebracht werden, daß sie subjectiv sind. Dieser Gedanke selbst hätte keinen Grund, durch welche er hervorgebracht wird. Ich müßte also selbst gar nicht seyn, oder es gäbe wenigstens eine übersinnliche Kraft welche die Erscheinungen hervorbringt, welche wirkt.

Wenn es wenigstens ein übersinnliches Wesen geben muß, welches wirkt, so muß entweder alles übrige bloß subjectiv, ein bloßer Gedanke von mir seyn; oder da es so viele mir ähnliche Erscheinungen und Wirkungen giebt, so muß auch von diesen gelten, was von meiner Erscheinung gilt, daß es außer mir noch mehrere übersinnliche Gründe giebt. Eine totale Subjectivität ist aber unmöglich, *) und analogische Schlüße haben eine beweisende Kraft. (§. 16. 19. 21.) Folglich bin ich nicht die einzige wirkende übersinnliche Kraft.

Wenn es mehrere wirksame Kräfte giebt, so muß ich von diesen unterschieden seyn, sie können

*) Siehe meine Abhandlung über den Grund und die Gewißheit der menschlichen Erkenntniß.

nen nicht ich selbst seyn, sie müssen eine von mir abgesonderte Existenz haben, sie können nicht in mir wirklich seyn. Die Eigenschaft kraft welcher kein Ding in, sondern außer dem andern existirt ist Undurchdringlichkeit. Alle wirksamen übersinnlichen Kräfte sind zugleich undurchdringliche Kräfte, und wir kennen nur drey Eigenschaften der übersinnlichen Dinge: Daseyn, Wirksamkeit, Undurchdringlichkeit; die Undurchdringlichkeit ist keine subjective sondern eine objective Eigenschaft dieser Kräfte. Wäre sie blos subjectiv, so hätten diese übersinnlichen Kräfte keine von mir abgesonderte Existenz, sie wären vielmehr in mir, ihr Daseyn wäre also kein objectives, sondern ein bloß subjectives Daseyn. Die ganze Welt wär in mir wirklich: alles wäre eine Modification meines Selbst: ich wäre Spinozas einzige Substanz. Nun habe ich aber kurz vorher bewiesen, daß alles Daseyn solcher Kräfte objectiv ist; folglich ꝛc.

Wenn diese übersinnlichen Kräfte undurchdringlich sind, so kann keine in der andern wirklich seyn. Wenn sie also eine reelle Existenz haben sollen, so können sie unmöglich anders, als eine außer der andern existiren, eine schließt die andere wechselsweis von dieser Stelle aus. Der Grund warum diese Kraft, diese und keine andere Stelle behauptet, liegt zugleich in allen, welche mit ihr vorhanden sind. Das heißt, sie bestimmen einander wechselsweis, sie

ste=

stehen in einem allgemeinen wechselseitigen Einfluß. Wie eine dieser Kräfte ihre Stelle verändert, so verändern auch alle übrigen ihre Stelle. Sie bringen dadurch ineinander Veränderungen hervor, sie verändern andere, und werden selbst verändert. Dies alles ist eine objective Eigenschaft dieser übersinnlichen Kräfte, oder wir müßten annehmen, daß sie kein Daseyn, keine Wirksamkeit, keine Undurchdringlichkeit haben, daß nichts von dem allen objectiv wäre; daß alles mein bloßer Gedanke ist, daß außer mir nichts ist, daß ich selbst nichts bin; daß meine eigene Veränderungen nichts sind, oder wenigstens keinen Grund haben.

Wenn die übersinnlichen Kräfte außer einander wirklich sind, so sind deren mehrere mit und nebeneinander vorhanden, d. h. sie coexistiren einander. Die Coexistenz ist also eine weitere objective Eigenschaft dieser Kräfte, denn wenn sie nicht coexistirten, so wären sie nicht außer sondern ineinander vorhanden, sie hätten folglich kein eigenes abgesondertes Daseyn, keine Undurchdringlichkeit. Sie wären bloße Gedanken von mir, ich selbst wär ein Gedanke eines Wesens, das keine objective Wirklichkeit hat.

Wenn es Erscheinungen giebt, und diese Erscheinungen übersinnliche Gründe und Ursachen haben müßen, durch welche sie hervorgebracht wirden: so kann keine Erscheinung ohne diese Kräften bestehen. Es gilt sodann in der Welt

zwey

zwey Classen der Dinge, unter welche alle möglichen Dinge müßen gebracht werden, Dinge, welche die Gründe anderer sind, Dinge, welche die Wirkungen anderer sind, welche ohne erstere nicht bestehen können, welche gleichsam die Prädicate der erstern sind. Erstere heißen Substanzen, leztere Accidenzien. Alle wirklichen Dinge sind entweder Substanzen oder Accidenzien.

Alle übersinnlichen Dinge, und diese ganz allein, sind Substanzen.

Alle Erscheinungen sind Accidenzien. Keine Erscheinung kann eine Substanz seyn.

Alle Erscheinungen werden durch Substanzen hervorgebracht, und sind folglich Wirkungen dieser übersinnlichen Kraft.

Alle sinnlichen Gegenstände sind bloße Erscheinungen folglich Accidenzien. Alle Körper, alle Zusammensezung und Ausdehnung ist ein Accidenz, eine Wirkung übersinnlicher Kräfte.

So viele Wirkungen Erscheinungen und Accidenzien so viele Ursachen, übersinnliche Gründe und Substanzen muß es auch geben. So verschieden erstere sind, so verschieden sind die leztern. So wie sich erstere verändern, so sind auch die leztern verändert. Jede Ursach ist ihrer Wirkung ähnlich und gleich, & vicissim, Wenn die Accidenzien als die Wirkungen verschieden sind, so sind es auch die

Sub-

Substanzen, als die Ursachen. Aehnliche Wirkungen haben ähnliche Ursachen. Verschiedene Wirkungen haben verschiedene Ursachen. Wenn die Wirkungen oder die Erscheinungen verändert werden, so sind auch ihre Ursachen, die übersinnlichen Gründe und Kräfte verändert.

Alle Veränderungen sind ebenfalls Accidenzien, und da alle Accidenzien ihren Grund in den Substanzen haben, da noch überdies alle Substanzen ein objectives Daseyn haben, so ist das Daseyn aller Veränderungen nicht minder objectiv. Es hat seinen Grund in dem Daseyn der Substanzen, welche diese Veränderungen hervorbringen. Ohne Substanzen wäre keine Veränderung gedenkbar, denn es wäre nichts was verändert, nichts was verändert wird.

Alle diese Sätze sind objectiv wahr; d. h. sie haben einen reellen Grund außer unserer Erkenntniß. Die Sachen verhalten sich wirklich an sich selbst ganz auf die Art, wie ich sie mir in diesen Sätzen vorstelle. Wenn auch keine vorstellende Kraft wäre, so wären doch diese Kräfte vorhanden, sie wären undurchdringlich, sie würden sich ausser einander befinden, sie würden mit und nebeneinander seyn, sie wären wirkende Kräfte, sie würden wechselsweis einander bestimmen, sie würden dadurch sich und andere verändern. Dadurch, daß das Kind in dem Leib seiner

ner Mutter, von dem allen noch nichts bemerkt, werden diese übersinnlichen Naturkräfte nicht in ihrem Gang und in ihrer Wirksamkeit aufgehalten. Sie erhalten ihr Daseyn, ihre Wirksamkeit, ihren Einfluß auf keine Art erst durch die werdende Empfänglichkeit und Entwicklung dieser noch unreifen vorstellenden Kraft; so wenig als der Augenarzt, indem er einen Blindgebohrnen das Gesicht giebt, durch seine Kunst, der Sonne und der ganzen Gesichtswelt ein Daseyn giebt, das sie vordem nicht hatten. Bey beyden entwickelt sich nun erst die Fähigkeit, das was schon unabhängig von aller möglichen Receptivität vorhanden war, auf die jeder Receptivität eigene Art zu bemerken. Der Grund selbst ist objectiv; die Art selbst wie wir uns etwas vorstellen, mag sich immerhin nach einer gewissen Empfänglichkeit richten.

Doch ich schreibe keine Metaphysic. Ich denke wir haben nun objective Eigenschaften genug, um die übersinnlichen Gründe unserer Erscheinungen von blossen Gedankendingen zu unterscheiden, wer sich damit nicht begnügen, und dafür alles was er nicht mit Händen greifen kann, als nicht existirend denken will, der mag es auch fernerhin ungehindert thun. Diesem habe ich nichts weiter zu sagen, das für seine Neugierde befriedigender wäre. Ich meines theils, verlange auf keine Art, die Natur und das Wesen solcher entfernten Gegenstände zu erschöpfen. Mir

ge-

genügt es, daß ich von ihren reellen Daseyn einige Ueberzeugung erhalte. Schon dadurch allein kann ich mich bey meiner Erkenntniß besser beruhigen, weil ich nun weiß, daß sie auch außer mir einen bleibenden, einen von meiner Vorstellungsart unabhängigen Grund hat, an welchen sie sich schliessen, worauf sie sich stützen kann, um etwas, um kein leerer Traum, keine bloße Täuschung zu seyn. Dazu brauche ich das objective substantielle Daseyn solcher Gegenstände die außer mir, welche die Gründe meiner Erscheinungen sind. Diesen meinen Zweck erreiche ich vollkommen, wenn ich gleich die Art ihres Daseyns, ihre fernern Eigenschaften nicht weiter kenne. — Genug! daß sie sind. Von nun an hat meine Erkenntniß einen Grund; ich weiß woran ich mich zu halten habe; ich bin im Stande, den Traum von der Sache zu unterscheiden. Aber wenn sie nicht sind, wenn dies nicht objectiv wahr ist, so ist alles, was ich sehe und erkenne, nichts weiter als ein subjectiver Traum, der nur dauert so lang diese Form dauert, von dem ich nicht weiß, ob er sich bey einer andern Form erhalten werde; wo ich eben so wenig weiß, ob nicht diese gegenwärtige Form die einzige und lezte ist; wo ich eben so wenig weiß, zu welchen Zweck ich diese gegenwärtige Form habe, warum ich so träume; wo, was das traurigste von allem ist, ich sogar nicht einmal weiß, daß ich selbst bin. — Ich der ich träume und zweifle, weiß nicht,

8

ob ich träume, ob ich selbst bin; denn wenn alle Erscheinungen keinen objectiven Grund haben sollen, und ich mich selbst nur als Erscheinung kenne,*) wie kann ich etwas mehr als andere Erscheinungen seyn, ohne eben dadurch das, was ich läugnen wollte, zu behaupten, daß es übersinnliche Gründe der Erscheinungen giebt?

Man kann, wie wir bisher gesehen haben, von dem Bekannten auf das Unbekannte, ja sogar von dem Sinnlichen auf das Uebersinnliche mit großer Gewißheit schliessen. Wir erkennen nicht allein das objective Daseyn dieser übersinnlichen Gegenstände, wir haben noch überdies von einigen ihrer Eigenschaften Vorstellungen, welche objectiv wahr sind. Der Saz, daß nur jenes, was ein Gegenstand der sinnlichen Anschauung in Zeit und Raum seyn kann, für uns ein objectives Daseyn habe, ist folglich offenbar falsch. Es ist dieses um so mehr, als dieser Saz voraus sezt, daß diese unbekannten übersinnlichen Kräfte (wie der Name Noumena, mit welchem sie in der Kantischen Philosophie belegt werden, hinlänglich beweißt) blose Gedankendinge seyen, welchen ausser unserer Erkenntniß kein determinirender Gegenstand correspondirt; daß sie uns bloß als Verstandesregeln gegeben seyen, um in unsere Erkenntniß Totalität, und in die Erscheinungen Einheit und Ordnung zu bringen. Er sezt voraus

*) Kant Cr. der r. V. p. 492. Prüfung der Mendelss. Morgenst. p. 205. 211. 221.

aus, daß diese sogenannten Noumena von uns auf keine reelle Art, durch eine bestimmende Einwirkung erkannt werden. Ist dies wahr?

§. 25.

Was heißt übersinnlich?

Zweydeutigkeit dieses Ausdrucks.

Um den Gegenstand der Frage auf das genaueste zu bestimmen, muß ich gleich beym Eingang bemerken, daß in dem Wort übersinnlich, Noumenon, eine Zweydeutigkeit liegt, die um des großen möglichen Misverstandes willen, sorgfältig entfernt werden muß. 1.) Soll übersinnlich dasjenige heißen, was auf gar keine Art durch eine positive Einwirkung auf uns wirkt, so giebt es keinen Schluß von dem Sinnlichen auf das Uebersinnliche; insofern sind übersinnliche Dinge wahre und bloße Gedankendinge. Soll es aber 2.) heissen, übersinnlich ist dasjenige, was auf die Art auf uns wirkt, daß wir die einzelnen Wirkungen nicht genau unterscheiden können, so gilt der Schluß; so sind diese Dinge etwas mehr als bloße Gedankendinge. Die unbekannten, in keiner sinnlichen Anschauung unmittelbar erkennbaren übersinnlichen Kräfte wirken dem ungeachtet auf uns, nur können wir ihre Partialeinwirkungen nicht so genau unterscheiden, daß wir sie einzeln bemerken. Wir fühlen und empfinden

den zwar die Wirkung eines Pfundes, aber wir bemerken nicht, wie viel jeder Atom einzeln genommen zu der Totalwirkung eines Pfundes beyträgt. Diese einzelnen so unmerkbaren Wirkungen sind aber darum doch vorhanden, weil die Wirkung des ganzen Pfundes keine andere als die Wirkung seiner einzelnen kleinsten Theile ist; weil wir die Totalwirkung, und folglich auch die Totalperception niemals haben könnten, wenn nicht diese Partialperceptionen mit unterliefen, aus welchen die Totalperception besteht. Denn jede sinnliche Anschauung ist ein Ganzes, das sich in einzelne kleinere Theile auflösen läßt, sie ist also eine Totalwirkung, welche aus lauter Partialwirkungen zusammen gesezt ist; wir empfinden kleinere ganz unmerkbare Wirkungen, indem wir größere empfinden, weil diese größern ohne die kleinern niemals könnten hervorgebracht werden. Diese kleinern Wirkungen liegen nun außer dem Gebiet der Sinne, sie sind insofern übersinnlich, weil diese Sinne zu stumpf sind als daß sie das Daseyn solcher Gegenstände in der Anschauung zu erkennen fähig wären; aber sie verkündigen ihr reelles objectives Daseyn, durch die größern sichtbaren Veränderungen, welche sie zusammen genommen bewirken, welche ohne sie ganz unmöglich wären. Wir gehen also bey dem Schluß von dem Sinnlichen auf das Uebersinnliche, auf keine Art, aus dem Reich der Wirklichkeit und Erfahrung, auf eine bloß idealische speculative Welt,

wir erfahren sogar übersinnliche Dinge wirklich, indem wir sinnliche erfahren. Vielmehr wird die sinnliche Erfahrung erst durch diese möglich, weil sie der lezte objective Grund aller Erscheinungen sind. Selbst das Wort Erfahrung muß nach diesem Sinn bestimmt werden. Denn was heißt erfahren, als Veränderungen an sich gewahr werden? Oder was geschiet anders, wenn ich etwas erfahre? Erhalte ich nicht, indem ich etwas erfahre, eine Vorstellung, welche ich vordem nicht hatte? Und wenn dies geschieht, bin ich sodann nicht verändert? — Nun muß entweder alles subjectiv seyn, oder es muß ein Gegenstand außer mir vorhanden seyn, welcher mich verändert. Folglich, wenn dies lezte der Fall ist, so erfahre ich das objective Daseyn des verändernden Gegenstandes zugleich eben dadurch, daß ich die Veränderung in mir erfahre. Ich erfahre dieses Daseyn mittelbar durch die Veränderungen, welche solches in mir hervor bringt. Diese Erkenntniß solcher Gegenstände liegt also auf keine Art außer dem Gebiet aller möglichen Erfahrung.

Wollte aber jemand zweifeln, ob wir diese unbekannten Kräfte wirklich erfahren, so würde ich ihm die Frage zur Beantwortung vorlegen: ob diese Kräfte wirklich existiren; ob das Daseyn, ein objectives reelles Daseyn ist; ob sie bey allen möglichen Erscheinungen zum Grund liegen, oder nicht? Ist das lezte, so sind alle Erschei-

nungen bloß subjectiv, und folglich die Anschauungen und unsere gesammte Erkenntniß nicht minder. Ist aber das erste, so erfahren wir ja die Wirkungen indem wir die Erscheinungen empfinden. Diese Wirkungen sind mit ihrer Ursache vorhanden. Wir können unmöglich eine Wirkung empfinden, ohne in ihr und durch sie, zu gleicher Zeit, ihre Ursache zu empfinden. Diese Ursache ist aber keine andere als diese übersinnlichen Kräfte; wir erfahren also diese indem wir ihre größern sichtbarn Wirkungen erfahren. Nur geschieht dies nicht deutlich; sondern die Vorstellung davon ist verworren oder dunkel, die Partialwirkungen können von uns nicht gut unterschieden werden, sie verliehren sich und fliessen in dem ungleich stärkern Totaleindruck ganz unmerklich zusammen, wie jede einzelne Stimme sich in dem Geschrey einer ungeheuren betrübenden Menge verliehrt. Aber gleichwie jede einzelne Stimme, ob sie gleich nicht einzeln bemerkt wird, doch vorhanden ist, und zu diesem allgemeinen Geschrey das ihrige beyträgt, und solches modificirt; eben so tragen alle einzelnen Wirkungen einzelner Kräfte das ihrige bey, um eine sinnliche Erscheinung zu wirken. Dies läßt sich so wenig läugnen, daß es selbst in der Sinnenwelt unläugbar ist, daß alle größern Erscheinungen aus kleinern bestehen. Wir sehen in solcher keine andern als totale Wirkungen, Körper, Ausdehnung, zusammengesezte Dinge. Wo zusammenge-

gesezte Dinge sind, da bringt es die Natur jeder Zusammensetzung mit sich, daß Theile vorhanden sind, aus welchen diese Zusammensetzung besteht; diese Theile suchen wir so lang als etwas zusammengesezt ist, bis endlich unser Verstand auf Theile stößt, die nicht weiter zusammengesezt sind, welche in keiner sinnlichen Anschauung gegeben sind. Dieses sind sodann diese Kräfte. So wie also kleinere Erscheinungen vorhanden seyn müssen, um eine größere Erscheinung z. B. jene eines Baums zu wirken; eben so muß etwas seyn, ob es gleich weniger bekannt und den Sinnen unzugänglich ist, das abermal bey den kleinern Erscheinungen zum Grunde liegt, das selbst keine Erscheinung ist.

§. 26.

Erläuternde Beyspiele zu obiger Behauptung.

Um die Art, mit welcher wir übersinnliche Gegenstände erkennen, begreiflicher zu machen, will ich ein Beyspiel anführen, welches, wie ich hoffe, in der Sache entscheidend, und für jeden meiner Leser einleuchtend seyn soll.

In einer Entfernung von ungefähr drey Stunden, erhebt über eine lange Reihe von Bergen, der hohe Inselsberg seinen Gipfel; aus seiner dunklen bläulichten Farbe schliesse ich, daß er gröstentheils mit Bäumen bewachsen seye, aber die Bäume selbst, die Art dieser Bäume, und

noch vielweniger ihre einzelnen Zweige und Blätter, kann ich auf keine Art mit unbewafnetem Auge unterscheiden. Ist nun dieser Berg wirklich an sich selbst so beschaffen, wie er mir erscheint? Ist diese Erscheinung eine für sich bestehende Sache, oder ist sie ein Bild, das aus der Einwirkung der dabey zum Grund liegenden Dinge, in dieser Entfernung, auf diese Art in meinem Auge entsteht? Ist dieses Bild eine Totalwirkung, welche das Resultat mehrerer einzelner Wirkungen ist, oder ist es dieses nicht? Um dies zu erfahren, nehme ich ein Sehrohr, und nun — wo ich vordem nur ein einförmiges Ganzes sahe, bemerke ich einzelne Bäume, die Art der Bäume, bemerke, daß die Spitze des Berges mit Kräutern bewachsen ist, bemerke sehr deutlich zwey Gebäude, und kann sogar die Arbeiter unterscheiden. Alle diese Gegenstände, die ich nun gewahr werde, waren vor dem Gebrauch des Sehrohrs schon vorhanden; man kann nicht behaupten, daß ihnen mein Sehrohr das Daseyn gegeben habe, aber, ob sie gleich schon vordem vorhanden waren, so waren sie doch kurz vorher für mich eben so viel als ganz unbekannte Kräfte; ihre Existenz und Wirkungen haben sich in dieser Entfernung in einer Totalvorstellung verlohren. Hätte ich nun recht gehabt, wenn ich mich des Schlußes meiner Gegner bedient, und das objective Daseyn dieser Gegenstände, so wie ihre Mitwirkung zu der in mir hervorgebrachten

Totalperception schlechthin geläugnet hätte? Habe ich oder mein Sehrohr diesen Dingen ein Daseyn gegeben, das sie vordem nicht hatten? Daß dies ganz falsch sey, kann ich mich durch die That selbst überzeugen. Ich darf nur mit einem Freunde die Abrede treffen, daß dieser morgen diesen Berg besteigt; ich darf ihn auffordern, zu einer gegebnen Stunde, zu welcher ich den Berg beschauen werde, mit seiner Gesellschaft, an einem Ort des Bergs, welcher der Beobachtung offen steht, etwas nach Gefallen zu unternehmen. Ich zeichne sodann das, was ich um die gegebene Stunde bemerkt habe, auf, bringe es zu Papier, lasse mir bey der Rückkehr meines Freundes seine Bemerkungen erzählen, theile ihm meinen Aufsaz mit, und wir finden die Uebereinstimmung unserer Nachrichten so genau, als ob ich selbst an der Stelle ein Augenzeuge gewesen wäre. Aus dieser so wundervollen Bestättigung meiner in der Entfernung so richtig gemachten Bemerkungen, ziehe ich noch folgenden Vortheil für die Zukunft. Wenn ich künftighin, durch eben dieses Sehrohr, noch entferntere, ganz unzugängliche Orte, wie z. B. den Mond, wo meine Entdeckungen unmöglich durch die That und den Augenschein selbst können bestättigt werden, durch eben dieses Sehrohr betrachte: so ziehe ich den Schluß, daß alles was ich an solchem gewahr werde, meinen leiblichen unbewafneten Augen eben so erscheinen müste, wenn der Mond den Augen in der Na-

tur wirklich so nahe wäre, als ihn mein Sehrohr gebracht hat. Diese Wahrheit, welche durch bloße Vergleichung und Schlüsse herausgebracht wird, hat nun für mich die Evidenz einer physischen unmittelbaren Erfahrung.

Wenn also diese Gegenstände gerade so vorhanden sind, wie ich sie durch das Sehrohr erkenne; wie kommt es, daß ich ohne Gebrauch des Sehrohrs davon eine ganz verschiedene Vorstellung habe? Welches mag die Ursache dieser Verschiedenheit bey einem und demselbigen Gegenstand seyn? — Keine andere, als: das Sehrohr theilt, was das unbewafnete, minder geschärfte Aug zusammen empfindet; es bringt den Gegenstand in den ordentlichen Sehpunct und Gesichtskreis des unbewafneten Auges, wo es nun theilweis sehen und empfinden kann: daß was in der Totalvorstellung verworren lag, erscheint nun theilweis und einzeln. Ich bemerke und unterscheide einzelne Wirkungen, die ich vordem nicht unterschieden sondern vereinigt empfunden hatte. Diese einzelnen Wirkungen habe ich nicht erst geschaffen; sie müssen also schon in der Totalwirkung enthalten gewesen seyn, sie müssen diese in mir hervorgebracht haben, und ich hatte sehr unrecht, mir diese Erscheinung als etwas vorzustellen, das keinen weitern Grund hat.

---

§. 27.

§. 27.

Zweytes Beyspiel.

Noch ein Beyspiel das noch entscheidender seyn soll, welches uns in den Stand sezt, den Gegenstand unseres Streites mit Händen zu greiffen.

Zu diesem Ende werden mir meine Leser erlauben, daß ich mich in meinen Gedanken auf eine große Fläche, nahe bey einer großen sehr bevölkerten Stadt, im Angesicht vieler tausend Menschen in einem Luftschiff erhebe.

Non usitata, nec tenui ferar
Penna biformis per liquidum aëra,
— neque in terris morabor
longius, invidiaque major
Urbes relinquam;
Iam iam residunt cruribus asperae
Pelles, & album mutor in alitem.

Schon sehe ich alle diese Menschen, die ganze Stadt, die ganze umliegende Gegend unter mir; noch kann ich einzelne Häuser, auch noch einzelne Menschen unterscheiden; aber die Verschiedenheit ihrer Gesichtszüge fängt an, zu verschwinden. Ich steige höher, alles wird kleiner, ich kann weniger unterscheiden. Ich steige noch höher; und dort, wo ich vordem eine Stadt, Thürme und Palläste gesehen hatte, werde ich nun einen

nen Steinhauffen gewahr, und dort, wo so viele tausende von Menschen versammelt sind, verlieren sich alle so sehr ineinander, daß sie einer Fläche gleichen, daß ich nichts mehr unterscheiden kann. — Noch einen Flug höher; ich sehe auch dies nicht mehr, die ganze große Stadt, alle Menschen sind dahin; sie sind unmittelbare Theile einer sich immer vergrössernden Fläche. — Nun frage ich: sind wohl diese Häuser und Menschen noch wie vordem vorhanden? oder sind sie ganz aus der Reihe der wirklichen Gegenstände verschwunden, weil ich sie nicht mehr gewahr werde? Warum werde ich sie nicht mehr gewahr? Was ist das, das in mir die Vorstellung eines Steinhauffens, einer verworrenen Menge, einer glatten Oberfläche hervorbringt? Bin ich vielleicht selbst verändert? Habe ich vielleicht eine ganz neue Receptivität erhalten, kraft welcher ich mir die Gegenstände so vorstellen muß, wie sie mir erscheinen? Soll diese machen, daß nun gar nichts mehr wirklich ist von dem, was vordem war? Doch habe ich noch dieselbigen Augen? Warum erscheint mir alles in veränderter Gestalt? Hat das was mir so erscheint, gar keinen Grund? Oder sinds noch die vorigen Gegenstände, deren einzelne Theile ich nicht weiter unterscheiden kann? Was ist nun diese Anschauung oder Erscheinung, welche ich gegenwärtig habe? Soll es nichts weiter als blosse Erscheinung seyn, bey der nichts weiter zum Grund liegt? Könnte mir dies alles

so

so erscheinen, wenn nicht hier unten in der Tiefe diese Stadt läge, wenn nicht in ihrer Nähe diese Menschen versammelt wären, um meine Rückkehr zu erwarten? — Ich habe das Mittel in Händen, um mich davon näher zu unterrichten. Ich will zur Erde, die ich verlohren habe, zurückkehren, um zu erfahren, um genauer zu wissen, welches der wahre Grund dieser sonderbaren Erscheinung ist. — Und siehe! so wie ich der Erde näher komme, von Stuffe zu Stuffe, fängt diese Oberfläche an, unebner zu werden; die Gleichheit verschwindet, und die Unterscheidungen ragen gleich Inseln hervor; das was vordem nur ein verworrenes Bild war, fängt an heller und heller zu werden; indem ich immer näher und näher komme, so kann ich so gar Theile der Theile unterscheiden; ia so gar, so wie ich dort anlange, wo ich ausgegangen bin, finde ich an demselbigen Ort, gerade dieselbige Stadt, gerade dieselbigen Menschen wieder, wie ich sie verlassen habe. Ich schliesse daraus, daß sie es waren, welche in einer gegebnen Entfernung in ein einziges Bild zusammengeflossen sind, daß sie dadurch bey mir diese Erscheinungen hervorgebracht haben, daß sie bey diesen Erscheinungen zum Grund gelegen; daß ich diese Erscheinung nicht hätte haben können, wenn nicht diese mitwirkenden Ursachen vorhanden gewesen wären, wenn sie nicht auf und nach ihrer Art gewirkt hätten. Um mich von der Richtigkeit dieses Schluss-

Schlusses zu überzeugen, wiederhohle ich meinen Versuch in Abwesenheit dieser Menschen und derselbige Plaz erscheint mir aus gleicher Entfernung in einer der vorhergehenden unähnlichen Gestalt. — Wer daran zweifelt, erhebe sich in die Luft. Ich bin davon überzeugt, ohne diesen Gegenstand in einer wirklichen Anschauung erfahren zu haben. Ich bin im voraus versichert, daß ich ihn in der Anschauung gerade so finden würde.

§. 28.

Folgen aus dem vorhergehenden Beyspiel.

Nun laßt uns die Anwendung machen. Die Belehrung und Auflösung, welche wir durch dieses so eben angeführte Beyspiel erhalten, ist der Schlüssel zur ganzen sinnlichen Erkenntniß, zum Reich der Erscheinungen und Anschauungen. Jede sinnliche Erkenntniß, Anschauung und Erscheinung ist Vorstellung eines Ganzen, das aus Theilen besteht. Jede derselben ist eine Vorstellung, welche ich unmöglich haben könnte, wenn es keine einzelnen Theile gäbe, aus welchen das Ganze besteht. Diese Theile empfinde ich mit, indem ich den Totaleindruck empfinde, welcher in meiner Seele, als eine ihrer Ursache nothwendig proportionirte Wirkung, eine Totalvorstellung hervorbringt. Diese Theile sind vorhanden, und ob ich sie gleich nicht deutlich gewahr werde, so wir-

ken sie so gar, sie wirken den Totaleindruck, welchen ich empfinde, und ausserdem nicht empfinden würde; sie wirken die Totalvorstellung welche ich kraft dieses Eindrucks habe, und ausserdem nicht haben würde. Es kann nicht schaden, daß es Erscheinungen giebt, die ich kraft meiner gegenwärtigen Unvermögenheit, nie in ihre ersten Bestandtheile auflösen und entwikeln kann. Denn alles was in den Sinne fällt, ist nach meiner Erscheinung Anschauung, sinnliche Erkenntniß. Es muß also von dieser ebenfalls gelten, was von Erscheinungen überhaupt gilt. Es ist also noch immer ein Ganzes; und wo immer ein Ganzes ist, da müßen Theile seyn, die am Ende keine weitern Theile haben; und gerade diese Theile sind es, welche in mir dieses gegebene Bild, diese Vorstellung entstehen machen.

Nun wüsten wir also welches die Natur und die Quelle aller Erscheinungen Anschauungen, und folglich der gesammten sinnlichen Erkenntniß ist. Diese ist nach allem vorhergehenden keine andere als die verworrene Erkenntniß, das Vermögen der Seele, sich mehrere getrennte Dinge als ein Ganzes, oder vielmehr und noch besser, das Unvermögen der Seele sich mehrere in einem Bild vereinigte Gegenstände, getrennt und einzeln vorzustellen. Daraus ergeben sich folgende, für unsere weitern Untersuchungen höchst wichtige Schlüsse.

1) Alle vorstellenden Kräfte, deren Antheil die verworrene Erkenntniß ist, erkennen die Gegenstände außer sich als Erscheinungen.

2) Das Gebiet der Erscheinungen vermindert oder erweitert sich mit der sinnlichen oder verworrenen Erkenntniß.

3) Alle Erscheinungen sind das Resultat der Einwirkung äußerer Gegenstände, auf unsere, noch zu wenig geläuterte Kraft, als daß sie sich alles einzeln und deutlich vorstellen könnte.

4) Bey allen Erscheinungen und Anschauungen, folglich auch bey der Anschauung von Ausdehnung, Raum und Zusammensetzung, von Veränderung, Bewegung und Zeit, liegt etwas objectives reelles substantielles zum Grund, welches wir uns vereinigt in einem einzigen Bild vorstellen.

5) Uebersinnliche Gegenstände sind die Elemente und Bestandtheile aller Erscheinungen. Wir erkennen sie in, mit, und durch die Erscheinungen, welche ohne sie nicht möglich wären. Sie sind also keine bloßen Gedankendinge, indem sie die Gründe aller Erscheinungen sind. Ihr Daseyn ist apodictisch gewiß; nicht minder gewiß ist, daß sie wirken, daß sie unsere Vorstellungen bestimmen; aber die Art wie sie wirken, ist uns ganz verborgen. Wer darüber etwas bestimmen wollte, würde sich in Träumen und Hypothesen

ver-

verliehren. Hier wäre der Fall, wo nur eine bloße leere metaphysische Speculation zum Vorschein gebracht würde. Hier allein ist es, wo das Kantische Raisonnement nicht ohne Grund seyn möchte.

6) Alle Erscheinungen sind folglich etwas mehr als bloß subjectiver Natur.

7) Wenn die Erscheinungen als die Gegenstände der Anschauungen, die ersten Materialien unserer Erkenntniß enthalten: so ist auch unsere übrige Erkenntniß nur zum Theil subjectiv; in unserer Erkenntniß liegt sodann etwas reelles zum Grund, worauf sie sich stützen kann, etwas, das ein von dem erkennenden Subject unabhängiges Daseyn hat.

Wenn diese Sätze so ausgemacht richtig sind, als ich glaube, so kann die Kantische Theorie, und vorzüglich der Grund derselben, daß nur dasjenige, was ein Gegenstand der Anschauung in Zeit und Raum ist, für uns ein reelles Daseyn habe, von keinem dauerhaften Grund seyn. Es kommt also sehr viel darauf an, die Realität und objective Gültigkeit *) der dunklen, ver-

*) Ich habe diesen Punkt, gegen das Ende meiner Zweifel über die Kantischen Begriffe von Zeit und Raum, nur in etwas berührt. Mein verehrungswürdiger Freund, der Herr Hofsecret. Ewald in Gotha, einer der frühesten, eifrigsten und einsichtsvolle-

verworrnen, und deutlichen Vorstellungen, welche in dem Kantischen System bloß als Logisch Reell angenommen wird, so viel möglich außer allen Zwei-

volleßen Verehrer, und thätigsten Verbreiter des Kantischen Systems, dessen freundschaftlichen und belehrenden Unterredungen diese meine Antikantischen Schriften ihr Entstehen zu verdanken haben, hat in dem 21. Stück, der so beliebten Gothaischen gelehrten Zeitung, bey Gelegenheit der von ihm verfaßten Recension dieser Schrift, meinen dortigen Aeusserungen folgende Bedenklichkeiten entgegen gestellt.

"Was Hr. W. über die deutlichen und verworrenen Vorstellungen gegen Kant vorbringt, scheint aus einem unrichtigen Gesichtspunkt entstanden zu seyn. Kant will den Unterschied zwischen deutlichen und undeutlichen oder verworrenen Vorstellungen nicht aufheben. Seine Absicht ist nur, die falschen Begriffe Leibnitzens von der Sinnlichkeit zu widerlegen. Leibniz behauptete nemlich, unsere ganze Sinnlichkeit bestehe in weiter nichts, als der verworrenen Vorstellung der Dinge, die zwar lediglich das enthalte, was den Dingen an sich selbst zukommt, aber nur unter einer Zusammenhäufung von Merkmalen und Theilvorstellungen, die wir nicht mit Bewußtseyn auseinander setzen; der Verstand hingegen gewähre uns allein deutliche Erkenntniße. Leibniz sezte voraus, man könne die Gegenstände der Sinne so lange zergliedern, bis man endlich auf das käme, was die Dinge an sich wären Da dies aber

Zweifel zu sezen. Ich sage also: die dunklen Vorstellungen sind eine der grösten psychologischen Entdeckungen; sie sind der Schlüssel zu der menschlichen Seele. Sie sind in

aber schlechterdings unmöglich ist, indem alle unsere Anschauungen blos in Vorstellungen von Erscheinungen bestehen, und alle Merkmale die wir an Gegenständen entdecken mögen, nie Merkmale von den Beschaffenheiten der Dinge an sich, sondern nur von den Vorstellungen der Erscheinungen, mithin von unserer Art und Weise die Dinge anzuschauen sind: so ist auch der Unterschied zwischen *deutlichen* und undeutlichen Vorstellungen bloß logisch; reell bleibt er aber deswegen doch in Rucksicht auf unsere subjective Erkenntnißart, die Begriffe mögen nun Gegenstände des Verstandes, oder sinnliche Gegenstände betreffen, in Ansehung beyder sind wir einer deutlichen und undeutlichen Erkenntniß fähig. Der Ausdruk logisch ist bey Kant nicht dem realen, sondern dem metaphysischen, das sich auf die Beschaffenheit der Dinge an sich bezieht, entgegen gesezt."

Dieses ganze Raisonnement ist nach dem Kantischen System ganz richtig. Aber es sezt als ausgemacht folgende Säze voraus: daß wir nur Erscheinungen erkennen, daß diese allein für uns eine Realität haben; daß wir nicht im Stande sind, etwas objectives das keine Erscheinung war, zu erkennen, daß wir nicht wissen, ob diesen Erscheinungen etwas übersinnliches zum Grund liegt, daß wir die-

der verständigen Welt das, was die übersinnlichen Kräfte in der sinnlichen und Körperwelt sind. Jene sind die Elemente der Vorstellungen, diese die Elemente aller Erscheinungen. Sie sind die Grundtheile der sinnlichen Er-

ses zwar annehmen, aber bloß kraft einer subjectiven Verstandesregel; daß es folglich nicht objectiv wahr sey, daß es übersinnliche Gegenstände giebt, daß wir eben darum nicht annehmen können, daß diesen von uns kraft einer subjectiven Verstandesregel angenommenen übersinnlichen Gegenständen, auch außer der Vorstellung ein reeller Gegenstand entspricht. Wenn dies alles ist, so ist es ganz ausgemacht, so ist dieser Unterschied bloß logisch, das Logische ist nicht dem Realen, sondern dem Metaphysischen entgegen gesezt. Da nun meine ganze gegenwärtige Abhandlung den Grund dieser Vordersätze wie ich glaube so ziemlich entkräftet hat, so fällt nun auch mit dem Grund diese Folge hinweg. Ich habe bewiesen, daß übersinnliche Gegenstände eine objective Realität haben; daß also unsere Erkenntniß von solchen keine bloß subjective Erkenntniß ist, daß diese Erkenntniß einen objectiven Grund außer der Seele hat. Nun gesteht man selbst in dem Kantischen System ein, daß diese übersinnlichen Gründe der Erscheinungen, keine unmittelbaren Gegenstände der Erkenntniß sind. Ich habe gezeigt, daß wir ihr Daseyn in und durch die Erscheinungen erkennen, daß sie unter diesen verborgen sind. Diese Erkenntniß ist aber dunkel, weil allzeit mehrere dieser übersinnlichen Dinge in ein Bild zusammengefaßt wer-

Erkenntniß: wir erkennen das reelle Daseyn übersinnlicher Gegenstände, der Elemente aller Erscheinungen, gegenwärtig bloß dunkel, oder höchstens verworren. Sollte es mir ge-

werden müßen, wenn die Vorstellung einer Erscheinung entstehen soll. So wie in dem Reich der Erscheinungen, die Vorstellung von den einzelnen kleinsten Theilen eines Baums, oder eines jeden andern Körpers, ebenfalls dunkel, undeutlich und verworren genannt wird, so lang die Totalvorstellung des Baums in uns vorhanden ist: eben so können wir keine andere, als eine dunkle oder verworrene Vorstellung von den lezten Gründen der Erscheinungen haben. Wenn diese lezten Gründe bloß allein kraft einer Verstandesregel von uns gedacht werden, ohne daß ihnen etwas objectives entspricht, so ist der Unterschied bloß logisch, weil das Object dieser dunklen Vorstellung nur in dem Verstand gegeben ist. Wenn aber das Object dieser dunklen Vorstellungen auch außer dem Verstand ein objectives Daseyn hat, wie ich es bisher bewiesen habe, so ist dieser Unterschied mehr als logisch, denn er gründet sich auf etwas das außer dem Verstand wirklich ist. Es hängt also auch hier wieder alles von der Frage ab: Giebt es übersinnliche Gegenstände? Ist das Daseyn derselben bloß objectiv? Sind diese die lezten Gründe aller Erscheinungen? Werden unsere Vorstellungen durch solche bestimmt? Ist unsere Erkenntniß bloß subjectiv? Giebt es eine andere Realität, als die Realität der Erschei-

lingen, diesen Saz, und besonders die objective Realität der dunklen Vorstellungen genauer zu beweisen, und meine Leser davon zu überzeugen: so muß es jedem unbefangenen Denker einleuchten, daß sich die meisten Kantischen Paradoxen darauf gründen, daß dieser scharfsinnige Weltweise,

nungen? So viel die Beantwortung dieser Fragen betrift, verweise ich den Leser auf das, was ich oben (§. §. 10. 11—16.) oder vielmehr, was ich diese ganze Schrift hindurch, für das objective Daseyn übersinnlicher Gegenstände angeführt habe. Damit beliebe der Leser noch zu verbinden, was sogleich noch weiter gesagt werden soll. Er erinnere sich dabey überhaupt, daß alles darauf ankommt: ob unsere Erkenntniß außer den Erscheinungen noch einen weitern Grund und Gegenstand hat? Welches sodann dieser Gegenstand ist? Kant bleibt bey den Erscheinungen stehen, nimmt das Daseyn dieser ganz allein als reell, das Daseyn der übersinnlichen weitern Gründe als unerweislich, als bloß subjectiv an. Folglich können nach ihm dunkle Vorstellungen keine andere als eine logische und subjective Wirklichkeit haben. Leibniz im Gegentheil nimmt übersinnliche Gründe der Erscheinungen an. Bey ihm stüzt sich alle Erkenntniß mittel- oder unmittelbar, nicht auf das Daseyn der Erscheinungen, sondern auf das Daseyn der lezten Gründe der Erscheinungen. Bey ihm hat also alle Erkenntniß am Ende etwas, das ihr außer dem Verstand als objectiv entspricht. Da also nach seiner Lehre, unsere ganze Erkenntniß zum Theil

se, diesen so wichtigen Theil der Psychologie um seine objective Gültigkeit gebracht. Sollte mir aber dieser Beweiß nicht gelingen, so gestehe ich hier ungezwungen und frey: die Kantische Philosophie ganz allein hat sodann den unauflöslichen Knoten gelößt, so gut er sich auflösen ließ. — Da nun die Lehre von den dunklen Vorstellungen einen so wichtigen Theil meiner gegenwärtigen Untersuchung ausmacht, so hoffe ich Nachsicht und Verzeihung zu verdienen, wenn ich länger dabey verweile, wenn ich manche Dinge zugleich mit berühre, welche minder wesentlich zu meinem Zweck sind.

Theil objectiv und zum Theil subjectiv ist, so kann es nach seiner Lehre gar füglich eine Erkenntniß geben, die etwas mehr als bloß logisch ist; und von dieser Art, ist die dunkle Vorstellung übersinnlicher Erscheinungsgründe. Denn hätte diese Erkenntniß keinen Grund außer der Seele, so wäre sie ja bloß subjectiv, und es gäbe folglich gar keine übersinnlichen Erscheinungsgründe. Wenn der Unterschied unserer Vorstellungen bloß logisch seyn soll, so sezt dies voraus, daß sie alle sammt und sonders keinen andern als einen idealischen intellectuellen Grund haben, daß sie folglich alle subjectiv sind. Wenn sie aber selbst einen reellen Grund haben, so muß auch ihr Unterschied sich eben so gut auf diesen Grund stüzen. Selbst die abstracteste Vorstellung, selbst jede Erdichtung muß von diesem Grund ausgehen. Es muß etwas seyn, das uns dazu bestimmt, und dies muß etwas mehr als eine Erscheinung seyn.

Ueber die dunklen Vorstellungen, über die deutliche und verworrene Erkenntniß.

§. 29.

Was sind dunkle Vorstellungen?

Ich verstehe unter dunklen Vorstellungen solche, deren Daseyn in unserer Seele, so lang sie verdunkelt sind, von uns gar nicht wahrgenommen wird; die aber darum nicht weniger vorhanden und wirksam sind, deren früheres Daseyn wir erst erfahren, wenn es uns gelingt, sie zur Klarheit und Deutlichkeit zu erheben; deren reelles Daseyn wir auch außerdem mit Gewißheit erkennen, weil wir klare und deutliche Vorstellungen haben, die ohne diese dunkeln, wie ich beweisen werde, unmöglich vorhanden seyn könnten.

Von diesen Vorstellungen fragt sich nun:

1.) Giebt es solche Vorstellungen?

Da ich durch späteres und genaueres Nachdenken über das Kantische System belehrt worden bin, daß Kant den Unterschied zwischen dunkler, deutlicher und verworrener Erkenntniß nicht läugnet; daß seine Zweifel und Einwürfe vielmehr auf den Grund dieser Eintheilung gerichtet sind: so könnte es scheinen, als ob meine Beweise für diesen Saz ganz überflüssig wären.

Da ich aber dieser Beweise späterhin benöthigt bin, da es noch überdies manchen meiner Leser geben möchte, welcher sich von dem Daseyn dunkler Vorstellungen weniger überzeugen kann: so werde ich mich auch dieser Arbeit unterziehen, um nichts außer Acht zu lassen, was über die Entstehung und Verschiedenheit unserer Erkenntniß einiges Licht verbreiten könnte. So wenig aber auch die Beantwortung dieser Frage das Kantische System trift, so entsteht doch nebenher eine zweyte, welche eigentlich hieher gehört. Es fragt sich nemlich:

2.) **Welches ist der Grund dieser Eintheilung? Ist dieser Grund blos logisch? Haben dunkle Vorstellungen auch außer der Seele einen Grund oder Gegenstand, welchem sie entsprechen?**

§. 30.

Giebt es dunkle Vorstellungen in der menschlichen Seele?

Indem ich mich anschicke diese Frage zu untersuchen, fühle ich das Daseyn dunkler Vorstellungen, auf eine unläugbare Art. Die Vorstellungen drängen sich in ganzen Haufen herbey. Es soll in mir so wohl, als in der Seele meiner Leser, etwas hell werden, was wir zur Stunde noch dunkel erkennen; unsere Begriffe, die zur Erkenntniß dieser Wahrheit nöthig sind, die so zu

sagen in uns schlummern, sollen gewekt werden. Ich soll Gründe anführen. Diese Gründe schaffe ich erst so wenig, daß sie schon sämmtlich in dem Vorrath meiner gegenwärtigen Erkenntniß vorhanden sind. Selbst meine Leser werden es fühlen, indem sie diese meine Gründe lesen, daß sie sich ihrer blos erinnern. Ich soll bey mir etwas zur Deutlichkeit erheben, auseinander sezen, aneinander reihen, was dermalen noch verworren und zerstreut durcheinander liegt. Um dies zu bemerken, strenge ich meine Kräfte an, und meine Versuche mislingen zum Theil. Ich glaube die Wahrheit welche ich beweisen soll, mehr zu fühlen, als zu wissen. Ein solches Gefühl kann aber nur aus Gründen und wirkenden Ursachen entstehen; und doch kann ich mir zur Stunde noch keinen dieser Gründe deutlich vorstellen. Ich kann keinen derselben von den andern unterscheiden, ich bin mir ihrer noch nicht bewußt. Die Vorstellung dieser Gründe liegt also dunkel in mir; sie ist es, welche dieses Gefühl erzeugt, und diesen Beyfall für den zu erweisenden Hauptsaz, noch ehe ich ihn bewiesen habe, von mir erzwingt. Ich fange an über diesen Gegenstand zu denken, die Totalvorstellung in ihre Bestandtheile aufzulösen; so wie ich denke, vermindert sich diese Dunkelheit, meine Vorstellungen fangen an heller zu werden, sie steigen aus dem Hintergrund meiner Seele hervor. Alles, was ich bisher in diesen beyden Abhandlungen

ge=

geschrieben, und zu einiger Deutlichkeit gebracht habe, war noch vor kurzem, ein eben so roher, ungeordneter Haufe älterer, schon mehrmalen gehabter, durch einander geworfener Gedanken. Ich kann also hoffen, wenn ich meine Aufmerksamkeit noch weiter anstrenge, daß es mir bey dieser Untersuchung nicht weniger gelingen werde. Wenn ich also in mir diesen Drang fühle, das Daseyn der dunklen Vorstellungen, als ausgemacht anzunehmen, so muß auch nothwendig dasjenige in mir vorhanden seyn, was diesen Drang, dieses Gefühl erwekt. Dies können nur Gründe und Vorstellungen seyn. Diesen Vorstellungen mangelt es noch an Deutlichkeit, weil ich sie erst zur Deutlichkeit erheben soll.

In diesem Fall befinde ich mich; in diesem Fall, wie jeder meiner Leser aus der Erfahrung wissen kann, befinden wir uns häufig. Wir wissen sehr oft nicht, warum wir etwas unternehmen, warum wir dies oder jenes glauben, oder verwerfen. Wir finden aber diese verborgenen Gründe, so bald wir uns anstrengen. Jeder Mensch hat von diesem: ich weiß nicht warum, einen ziemlichen Vorrath. Dahin gehören alle Ahnungen und ähnliche subjective Gefühle, alle Bangigkeit, alle Regungen des Gewissens, alles was angebohren scheint, alles was instinctmäßig wirkt. So haben wir z. B. bey manchen Säzen die Prämissen (sollte es auch nur die bloße Auctorität seyn) die jeder anfänglich denken muß, schon so oft, und so häufig gedacht,

daß

daß wir es hierinn zur Fertigkeit gebracht haben, daß wir nun die Folge allein zu denken brauchen, um den subjectiven Zwang auf die nehmliche Art zu fühlen, als wenn wir die Prämissen deutlich gedacht hätten.

Ich erforsche mich also selbst, und frage mich: was bestimmt meine Seele, der Lehre von dem Daseyn dunkler Vorstellungen einen so abgedrungenen Beyfall zu schenken? Nach einigen Nachdenken habe ich folgende Gründe zur Deutlichkeit gebracht.

§. 31.

Erster Beweis.

Ich richte meine Aufmerksamkeit zu erst auf den Gegenstand meiner Vorstellungen, auf die Erscheinungen, und suche diese zu beleuchten. Hier werde ich gewahr, daß die meisten derselben, wo nicht alle, ein Ganzes sind, das aus einzelnen kleinern Erscheinungen besteht; daß die Totalerscheinung, ohne diese Partialerscheinungen gar nicht bestehen kann; (§. 28.) daß ich die Totalvorstellung nie erhalten kann, ohne daß ich mir in und mit dieser zugleich alle ihre Partialerscheinungen mit vorstelle. Ich habe also indem ich eine Totalerscheinung erkenne, eine Vorstellung, welche vor allen andern hell ist; ich habe aber zu gleicher Zeit, in und mit dieser, die Vorstellung aller Partialerscheinungen, und diese Vorstellung

ist weniger hell. Einige dieser Partialerscheinungen stelle ich mir sogar so schwach vor, daß ich mir dieser Vorstellung auf keine Art bewußt bin. Solche Vorstellungen sind aber dunkle Vorstellungen. (§. 29.) Also giebt es dunkle Vorstellungen, weil es Erscheinungen giebt die selbst dunkel sind, weil entweder unsere Aufmerksamkeit, mit der Vorstellung des Ganzen zu sehr beschäftigt ist, als daß sie sich diese Theile deutlich und einzeln vorstellen könnte, oder weil diese Theile selbst so fein sind, daß unsere Anstrengung nicht zureichen will, um sie unsern Sinnen merkbar und anschaulich zu machen.

So z. B. wenn ich mir ein Individuum denke, stelle ich mir ein durchgängig bestimmtes Wesen, folglich alle seine wirklichen Bestimmungen vor. Ich denke mir in solchem ein Wesen, von welchem alle möglichen Prädicate und Eigenschaften bejaht oder verneint werden können. Kein Individuum als solches, kann von keinem Menschen auf eine andere Art vorgestellt werden. Welcher Mensch, indem er sich einen gegebnen Menschen, eine individuelle Erscheinung vorstellt, hat nun, indem er dies thut eine deutliche Vorstellung von allen Bestimmungen, Theilen und Partialerscheinungen, aus welchen z. B. dieser Mensch besteht; nicht bloß von seiner äußern Gestalt, sondern auch von seinen Eingeweiden, Knochen, Adern, von den Atomen und lezten Bestandtheilen, aus welchen er zusammengesezt ist? Wer

Wer denkt sich einen Menschen individuell, ohne zugleich seinen Körper mit allen individuellen unterscheidenden Merkmalen, von allen übrigen Körpern zu denken? Wer kann sich diesen Körper denken, ohne, indem er ihn denkt, die Vorstellung der gröbern Theile dieses Körpers zu haben? Wer kann sich diese gröbern Theile denken, ohne auf die kleinern aus welchen sie bestehn, Rucksicht zu nehmen? Wer stellt sich, indem er die Totalvorstellung hat, dies alles gleich lebhaft vor? So wenig die Erscheinungen selbst in einer Totalerscheinung in der Natur voneinander getrennt seyn können, so wenig sind es auch unsere Vorstellungen, sobald wir die Vorstellung einer Totalerscheinung haben. Wer einen Baum in der Anschauung erkennt, denkt sich, obgleich mit minderer Lebhaftigkeit und Stärke, alle seine Zweige und Blätter, ja sogar die Wurzeln, das Erdreich in welches er gepflanzt ist; er denkt noch mehr, er denkt sich noch überdies die einfachsten Bestandtheile dieser Theile. Denn wo die Vorstellung eines Ganzen ist, da muß nothwendig eben darum die Vorstellung seiner Theile seyn, oder ich denke mir keinen Baum, kein Ganzes; die Vorstellung des Ganzen, wird erst möglich durch die Vorstellung der Theile.

Daß es Totalerscheinungen, und nicht minder Totalvorstellungen giebt, dies wird, wie ich hoffe, niemand läugnen. Alle Empfindungen und alle Anschauungen sind zusammengesezter Natur,

folglich auch die Vorstellungen, welche wir von diesen haben, oder sie sind keine Vorstellungen, und die Wirkung ist sodann schwächer als ihre Ursache. Alles was wir sehen, hören, oder auf was immer für eine Art empfinden, ist zusammengesezt, folglich ein Ganzes, das ohne seine Theile nie gedacht werden kann. Alle unsere Vorstellungen vom Großen und Erhabenen, von Höhe und Tiefe, von Majestät und Hoheit, von ganzen Völkern, Ländern, Provinzen und Welttheilen, von Regierung und Gesetzen, von Ausdehnung, Körper, Materie, Bewegung, von Künsten und Handwerkern, Klugheit und Erfahrung Wissenschaften und Büchern, Unterricht und Erziehung, sind zusammengesezter Natur. Alle abstracten Begriffe enthalten in sich die Aehnlichkeiten der Individuen, welche noch zusammengesezter sind. Jeder allgemeine Saz enthält alle einzelnen Fälle, auf welche er paßt, von welchen wir ihn abgesondert haben. Wir können keine Regel denken, ohne uns, alle einzelnen Fälle, welche unter dieser Regel begriffen werden, welche wir erfahren haben, uns undeutlich vorzustellen. Eben dies gilt von der Vorstellung der Ordnung, Harmonie, Vollkommenheit, der Menge, Vielheit und der Zahlen, von Verhältnissen und Beziehungen aller Art. Allen diesen correspondiren wenigstens einzelne Erscheinungen, als ihre Objecte, ich möchte sogar sagen, daß von allen Vorstellungen deren wir uns bewust sind, keine einzige ist,

wel-

welche so einfach wäre, daß sie nicht in noch feinere Bestandtheile auflösbar wäre. Bey jeder derselben mischen sich andere Vorstellungen mit ein, welche sie begleiten, erwecken, vorangehen, darauf folgen, erhöhen oder schwächen. So liebt jeder z. B. wie Themistocles in seinem Vaterland

Le ceneri degli Avi,
Le sacre leggi, i tutelari Numi,
La favella, i costumi,
Il sudor, che gli costa,
Lo splendor, che ne trasse,
L'Aria, i tronchi, il terren, le Mura, i fossi,

Themistocl. acto II. sc. VIII.

Dies kann durch folgende Bemerkungen noch einleuchtender gemacht werden.

Der Baum, den ich hier in der Anschauung empfinde, ist kein von allen übrigen isolirtes Wesen. Es ist ein Theil eines ungeheuren Ganzen, er steht mit allen Theilen dieses Ganzen in einer durchgängigen Verbindung. Seine Wurzeln halten ihn fest an die Erde. So wie ich mir also diesen Baum vorstelle, stelle ich mir zu gleicher Zeit die Erde vor, in welcher er befestigt ist. Durch diese Erde, die eben so wenig ein von der übrigen Natur getrenntes Wesen ist, hängt er mit der ganzen übrigen Erde und Welt zusammen. Ich kann daher, (so lächerlich dies auch manchem meiner Leser scheinen mag) mit Grund

sagen:

sagen: indem ich mir diesen Baum, oder jede andere Erscheinung in der Anschauung vorstelle, stelle ich mir, obgleich dunkel, die gesammte Natur vor. Denn jeder Gegenstand steht mit allen Theilen der Welt in Verhältniß und Beziehung. Er hat unendliche Seiten aus welchen er kann vorgestellt werden. Unsere Vorstellungskraft selbst kann nichts in die Gegenstände hinein legen, was nicht schon vordem darinn vorhanden ist. Alles was wir an den Gegenständen erkennen, alle ihre Eigenschaften, Beziehungen und Verhältnisse, erhalten nicht erst ihr Daseyn durch unsere Erkenntniß; alles dies war schon vorhanden. Wir können bloß heraus suchen, und aufhellen, was wir im ersten Anfang nur dunkel erkannt haben. Es kommt alles darauf an, welche Eigenschaft unsere durch ein gegebnes Interesse oder Bedürfniß gereizte Aufmerksamkeit zuerst aushebt. Nach dieser benennen oder beurtheilen wir einen Gegenstand; alles übrige erkennen wir schwächer. Jeder Mensch handelt oder urtheilt nach derjenigen Vorstellung, welche in einem gegebnen Moment, alle übrigen gleichzeitigen an Lebhaftigkeit und Wirksamkeit übertrift. Dunkle Vorstellungen sind die frühsten und ersten Materialien unserer Erkenntniß; sie schleichen sich hauffenweis ein, ohne daß wir sie gewahr werden. Sie sind schon vorhanden, ehe wir sie deutlich bemerken; wir bemerken sie erst, wenn ein Interesse gegeben wird, das die Aufmerksamkeit reizt, wenn die Anwendung ge-

schehen soll. Dann erst drängen sie sich hervor, werden heller, und schliessen sich an. Der Kräuterverständige legt auf diese Art die Merkmale, wodurch er ein Kraut von dem andern so geläufig unterscheidet, nicht erst in den Gegenstand seiner Beobachtung hinein. Diese Merkmale waren schon vorhanden, ehe seine Aufmerksamkeit gereizt wurde. Er selbst hat sie in dem ersten Anblick, schon in der ersten Anschauung empfunden. Aber damals war die Vorstellung dieser Merkmale nur dunkel; nun erst sieht und empfindet er sie deutlich; nun erst macht er deutlich, was er dunkel erkannt hat. Sein Interesse, das ihm seine Kunst giebt, reizt ihn, eine Totalvorstellung in die Bestandtheile aufzulösen, aus welchen sie besteht, die er mitempfinden muste, sobald er die Totalvorstellung erhielt.

§. 32.

Zweyter Beweis.

Ich habe das Vermögen, einen Gegenstand, eine Erscheinung von der andern zu unterscheiden; dies sezt das Daseyn dunkler Vorstellungen voraus. Dieses Vermögen der Seele würde ganz unbrauchbar seyn, wenn keine dunklen Vorstellungen wären. Denn nebst dem, daß ich die Vorstellung von den beyden Gegenständen habe, welche ich unterscheide, so muß ich auch noch überdies die Vorstellung der Merkmale haben, durch welche

ich unterscheide. Diese ist oft so dunkel, daß, so schnell auch mein Urtheil über die Verschiedenheit der Gegenstände erfolgt, so auffallend diese Verschiedenheit, z. B. zwischen einem Fluß und einem Berg ist, ich doch sehr oft alle Mühe habe, die Merkmale namhaft zu machen, durch welche ich unterscheide. Ferner, so wie ich anfange zwey Gegenstände zu unterscheiden, so wird die Totalvorstellung schwächer, und meine Aufmerksamkeit geht von nun an auf die Theile. Da nun die Seele in einem einzigen kleinsten Moment nur eine einzige helle und deutliche Vorstellung haben kann, da die Vorstellung der Merkmale der Unterscheidung nur nach und nach in mehrern aufeinander folgenden Momenten geschehen kann: so ist es offenbar, daß in dem nächsten Moment, wo die Aufmerksamkeit von gewissen Theilen ab und hierüber auf andere gewendet wird, sich die Vorstellung der ersten Theile verdunkelt.

§. 33.

Dritter Beweiß.

So wie ich meine Augen öfne, erkenne ich eine ungeheure Menge von Gegenständen, welche sich ausser und nebeneinander zu befinden scheinen, so z. B. hier, indem ich schreibe, sehe ich zu gleicher Zeit mein Blat, die einzelnen Züge meiner Feder, die Feder selbst, die Hand welche sie führt, den Tisch worauf ich schreibe, alles was auf solchem

herumsteht, und noch tausend Gegenstände, durch deren Erwähnung ich meine Leser nicht zu ermüden gedenke. Diese alle stürmen zu gleicher Zeit auf meine Augen; nebenher fühle ich den Druck meines Arms, die Anstrengung meiner sich bewegenden Hand; das Lärmen und Getöße auf der Straße ist meinen Ohren nicht minder vernehmlich. Nun frage ich: alle diese Eindrücke geschehen zu gleicher Zeit; jedem derselben correspondirt eine Vorstellung in meiner Seele: wer kann sagen und behaupten, daß ich sie mir alle zu gleicher Zeit deutlich vorstelle, oder welches dasselbige ist, daß ich jede dieser gleichzeitigen Vorstellungen in einem einzigen Moment voneinander unterscheide? Wenn ich dies nicht thue, so stelle ich mir einige dieser Gegenstände deutlich, andere, in dem Maas ihrer Entfernung von dem Empfindungswerkzeug, undeutlich vor. Die beleuchtende Aufmerksamkeit kann nur nach und nach, von einem der zugleich wirkenden Gegenstände auf den andern hinübergehen, um solchen aufzuhellen, und so wie mein Auge auf den Zügen verweilt, welche ich in diesem Moment entwerfe, so sehe ich alles schwächer, was noch ausserdem um mich herum ist. Wende ich nun diese Aufmerksamkeit von den Zügen hinweg, hinüber auf die Feder, mit welcher ich schreibe, so verdunkeln sich die Züge, und die Vorstellung der Feder wird statt solcher deutlicher und heller.

§. 34.

§. 34.

Vierter Beweis.

Wir haben nicht allein in jedem gegebnen Moment eine Menge gleichzeitiger Vorstellungen; es tretten sogar in dem nächsten Moment neue, an die Stelle der vorhergehenden. Nun müssen wir entweder annehmen, daß alle Vorstellungen mit dem Moment ihres Daseyns ganz aus der Seele vertilgt werden; und dann ist keine Erinnerung, kein Gedächtniß, Einbildungskraft, Dichtungsvermögen, kurz außer der momentanen Empfindung, keine einzige Verrichtung und Handlung der Seele möglich, kein Vergleichen der Vorstellungen, kein Absondern, keine Reflexion, kein Vorhersehen, kein Verstand, keine Vernunft: oder wir müßen annehmen, daß einmahl gehabte Vorstellungen, in unserer Seele noch fortdauern; und weil wir uns längstgeschehener Dinge erinnern können, so müssen wir behaupten, daß, so zu sagen, alle einmal gehabte Vorstellungen beständig fortdauern, und zu keiner Zeit aus unserer Seele vertilgt werden. Die Seele sammelt sich also während ihrer Dauer einen unermeßlichen Vorrath von Vorstellungen, die sie zu verschiedenen Zeiten durch besondere Veranlassungen vermittelst der Ideenverbindung hervorruft, erneuert und vergleicht. Welcher Mensch kann sich rühmen, daß er sich nur in einem einzigen Moment seines Lebens, mehr als eine einzige dieser

schon gehabten Vorstellungen deutlich vorstellt? Diese Ideen sind also verdunkelt, und durch spätere Ankömmlinge in die dunklern Gegenden der Seele verdrängt worden. Dort stehen sie im Hintergrunde, und modificiren unmerklich unsere spätern Begriffe und Urtheile. Dort erwarten sie eine Veranlassung die sie hervorruft, und zur vorigen Deutlichkeit bringt. Wir haben also entweder in jedem Moment unsers Daseyns nur eine einzige Vorstellung, alle übrige sind vertilgt; oder es giebt eine unendliche Menge von Vorstellungen, welche blos undeutlich, verworren und ganz dunkel sind.

§. 35.

Fünfter Beweis.

Wir haben zwey Vermögen unserer Seele, deren verschiedene Aeusserungen unläugbar sind, deren jede das Daseyn dunkler Vorstellungen sehr anschaulich beweist. Wir besizen das Vermögen, einen gewissen Gegenstand aus einer Menge von Gegenständen auszusondern, und vor allen andern zu beleuchten. Dieses Vermögen ist die Aufmerksamkeit; ohne diese würde alles dunkel seyn, keine Vorstellung könnte zu einiger Klarheit oder Deutlichkeit gelangen. Aber ihre Aeusserung ist ganz unmöglich, wenn es keine Gegenstände giebt, welche schwächer von uns vorgestellt werden. Oder was wollen wir durch sol-

che beleuchten, wenn nichts dunkel ist? Undeutliche Vorstellungen sind also der Schatten zu diesem Licht. Die Aufmerksamkeit ist das Flämmchen, welches die Seele in den ungeheuren Vorrath ihrer in tiefer Nacht schlummernden Vorstellungen bringt. Sie gleicht hierinn dem Herren eines Hauses, der bey dunkler Nacht in einen langen, tiefen, finstern Keller hinab steigt, um etwas, das er noch benöthigt ist, zu sich herauf zu nehmen. So wie dieser mit dem Licht in der Hand die finstere Stätte nach und nach durchzieht, werden die Gegenstände, an welchen er vorübergeht oder verweilt, die hellsten und deutlichsten seyn. Alle übrigen werden in dem Maas ihrer Entfernung im Schatten stehen, oder sich in einem matten, immer mehr abnehmenden Licht, bis hinab zur Finsterniß verliehren, bis die beleuchtende Flamme ihnen näher rückt, und sie dadurch zur Deutlichkeit bringt. Aber dann wird auch das, was vordem erleuchtet war, durch die Entfernung des Lichts, in dem Maas dieser Entfernung sich so lang in Dunkelheit verliehren, bis die Flamme wiederkehrt, welche die Dunkelheit zerstreut. — Dieser Herr ist die Seele; die Aufmerksamkeit ist das Licht; und der Vorrath unserer Vorstellungen ist das dunkle Gewölb, in welches die Seele durch ihre von einem gegebnen Interesse gereizte Aufmerksamkeit, das nöthige Licht bringt.

Wir haben aber auch noch ein anderes Vermögen der Seele, ohne welches die Aeusserungen des vorhergehenden ganz unmöglich sind. Unsere Seele hat das Vermögen helle Gegenstände zu verdunkeln, sich schwächer vorzustellen. Dieses Vermögen heisset das Absonderungsvermögen, und ist mit der Aufmerksamkeit unzertrennlich verbunden. Keine Aufmerksamkeit ist möglich ohne Verdunklung aller übrigen Gegenstände. Also giebt es Gegenstände welche nur dunkel erkennt werden, weil es einige giebt die wir deutlich erkennen. Alle abstracten Begriffe sind Verdunklungen des Individuellen. Nur die Aehnlichkeiten werden hier hell, alles übrige, die Individua selbst, deren Aehnlichkeiten sie enthalten und ausdrücken, werden dunkel gedacht. Um über einen Gegenstand schärfer nachzudenken, schaffen wir erst, wie jeder es erfahren kann, alle Zerstreuung, alle entgegengesezten, lebhaftern Bilder und Vorstellungen aus der Seele; aber es ist uns unmöglich sie so sehr hinweg zu schaffen, daß sie gänzlich vertilgt würden; nur das Licht wird von ihnen abgewendet, dies kehren wir ganz allein auf den Gegenstand unsers Nachdenkens; für diesen allein haben wir Sinne und Verstand. Indem ich dies schreibe, um die zu dieser Arbeit nöthigen Ideen zur Klarheit zu bringen, muß ich selbst alle meine übrigen, wenigen, dazu passenden Begriffe verdunkeln, und so zu sagen vergessen. Es ist mir ganz auf die Art, als wenn ich ausserdem

nichts

nichts wüste. Wer sich jemals mit Denken abgegeben hat, der kann erfahren haben, daß, indem er dachte, Leute um ihn waren; daß diese unter sich und selbst mit ihm gesprochen haben; daß er ihnen sogar ihre Fragen erwiedert hat, ohne zu wissen, was und wie er es gethan hat. Sollen wir nun annehmen, daß dies alles in seinen Organen keine Veränderung hervorgebracht habe; daß diesen Veränderungen und sinnlichen Eindrücken gar keine Vorstellung in seiner Seele entsprochen habe? Sollen wir glauben, daß eine solche Einwirkung ohne alle Folgen, die sie gewöhnlich und unzertrennlich begleiten, hier in diesem Fall allein gewesen seye? Ein solcher Mensch muß also correspondirende Vorstellungen gehabt haben. Nun weiß er aber von solchen nichts. Diese Vorstellungen waren also nicht deutlich, sie wurden durch die grössere Aufmerksamkeit durch eine lebhaftere Vorstellung anderer Gegenstände verdunkelt.

Ich denke, diese Gründe sollen für das Daseyn dunkler Vorstellungen so ziemlich beweisend seyn. Wer dessen ungeachtet ihre Realität läugnen will, muß zu gleicher Zeit läugnen, daß es zusammengesezte Erscheinungen und Vorstellungen giebt; daß wir Vorstellungen vom Ganzen, so wie von seinen Theilen haben; daß wir vereinigte Gegenstände in unsern Gedanken trennen, und getrennte vereinigen können; daß wir mehrere Vorstellungen zu gleicher Zeit haben; daß wir

deren immer neue erhalten. Er muß behaupten, daß alle einmal gehabten Vorstellungen so gleich aus unserer Seele vertilgt werden; daß wir kein Gedächtniß, Einbildungs- und Dichtungskraft, keine Aufmerksamkeit, kein Absonderungs- Erinnerungs- und Vorhersehungsvermögen, keinen Verstand und keine Vernunft haben. Wer so offenbare Thatsachen läugnet, der mag immerhin behaupten, daß es keine dunklen Vorstellungen giebt.

§. 36.

Beyspiele und Beweise für das Daseyn und die Wirksamkeit der dunklen Vorstellungen.

Aber nicht genug, daß es dunkle Vorstellungen giebt; sie sind auch wirksam, sie bestimmen uns zu Handlungen; aus diesen Wirkungen erkennen wir ihr Daseyn. So wie deutliche und vernünftige Vorstellungen die Bewegungsgründe unserer Handlungen werden, so werden sinnliche oder undeutliche Vorstellungen zu Triebfedern; aus ganz dunklen entsteht der Instinct. Sie liegen noch überdies bey allen dunklen Urtheilen und Schlüssen, deren jeder Mensch jeden Tag seines Lebens sehr viele macht, augenscheinlich zum Grund. Wir können zuversichtlich behaupten, und wir werden dies aus dem Kampf der Sinnlichkeit mit der Vernunft gewahr, daß unsere deutlichen Vorstellungen nicht blos der geringste Theil unserer gesammten Erkennt-

kenntniß sind; wir erfahren sogar, daß sie von den undeutlichen, an Stärke, Lebhaftigkeit und Wirksamkeit so sehr übertroffen werden, daß die Vernunft selbst gar nichts vermag, wenn sie nicht selbst durch lange Fertigkeit, durch häufiges Denken der Beyspiele und Folgen in eine sinnliche Erkenntniß umgestaltet wird, und die Stärke und Lebhaftigkeit dieser leztern erhält. Dies ist alles was wir thun können, um den Gründen der Vernunft das so nöthige Uebergewicht zu verschaffen. Sie müssen lang und oft gedacht und erneuert werden, sie müssen personificirt werden, durch Beyspiele und Folgen einen Körper erhalten, oder diese so langsame Vernunft vermag sehr wenig; die Sinnlichkeit kommt zuvor, und es heißt sodann:

Video meliora proboque,
Deteriora sequor.

Machen, daß die Vernunft instinctartig wirkt, gute Begriffe und Grundsätze zur Fertigkeit erheben — dies ist das gröste Meisterstück der Erziehung und Moral.

Dunkle Vorstellungen bringen also 1) dunkle Schlüsse und Urtheile hervor. Kein Mensch ist davon befreit. Jeden Tag seines Lebens handelt er hundertmal auf diese Art. Wenn ich meine Feder eintauche, wenn ich eine Speiße zum Mund bringe, meine Kleider in dem Kleiderschrank aufbewahre, wenn ich eße oder trin-

ke, gehe oder stehe, wenn ich mich niederlasse, lese oder schreibe, so geschieht dies alles vermittelst eines dunklen Entschlusses, dessen Grund eine dunkle Vorstellung meiner Seele ist. Wenn ich Toback nehme, so reizt mich ein dunkelgefühltes Bedürfniß zu dieser Handlung; ein gleiches geschieht, wenn ich täglich um eine bestimmte Zeit gewohnt bin, einen Ort oder eine Gesellschaft zu besuchen. Es ist als ob etwas wäre das mich erinnert, diese Handlung zu unternehmen. Wenn jemand an meiner Seite fallen will, so ist die körperliche Bewegung welche ich instinctmäßig dabey mache, die Folge einer dunklen Vorstellung, eines dunklen Urtheils. Man muß sehr oft bemerkt haben, daß es in unsern Vorstellungen gewisse anscheinende Lücken, und ganz unerklärbare Sprünge giebt. Wir verfallen sehr oft, ohne alle, dem Schein nach, geringste Veranlassung, von einer Idee auf eine andere, wo uns der Uebergang ganz unbegreiflich ist, auch dies ist Folge dieser dunklen Bilder, welche diese Lücke füllen, und dadurch den Zusammenhang unterhalten. Ich will ein Beyspiel aus meinen eigenen jüngsten Erfahrungen anführen, das niemanden interessiren könnte, wenn es nicht dazu dienen würde, meinen Saz zu erläutern. Vor einigen Tagen wurden Bohnen auf meinen Tisch gebracht; ich hörte von meiner Frau, daß sie diese Bohnen aus dem Garten eines Officiers erhalten hätte; sogleich erwiederte ich wie instinctmäßig: Ich

seye auch in Cölln gewesen. Nun rathe jemand wie diese Rede zu ihrer Veranlassung paßte; der Sprung ist ungeheuer, und doch dabey nichts natürlicher in der Welt. Ich fand nach einigen Nachdenken folgende geheime Veranlassung. Der Name dieses Officiers hatte mich an einen andern erinnert, der gerade gegen mir über gewohnt, und dieser Tagen aus Holland gekommen war. Der Weg aus Holland geht über Cölln, wo ich vor einigen Jahren war, — und nun ist diese Lücke gefüllt. Cölln und die Bohnen sind in eine sehr natürliche Verbindung gebracht. Um dies zu bewirken, mußte in einer unglaublichen Geschwindigkeit mein Geist eine Reihe von Verbindung und Schlüssen unmerkbar durchlauffen; diese blieben verborgen, und nur die lächerliche Schlußfolge allein kam wider meinen Willen, ohne ihre Prämissen zum Vorschein. Dies war, was diesem Urtheil den Anschein eines Sprungs gab. Nicht ich allein, alle Menschen machen solche Sprünge; wer über sich nachdenken will, dem wird es eben so möglich seyn als mir, die Mittelideen zu finden, durch welche der Uebergang von einer Idee zu einer andern ganz heterogenen geschieht.

2.) Wenn die dunklen Vorstellungen unwirksam sind, woher kömmt es, daß wir gegen unsere ausdrückliche Ueberzeugung, gegen deutlich erkannte Vernunftgründe handeln, und uns zum Gegentheil bestimmen?

3.) In keinem Zustand sollte man das Daseyn einiger Vorstellungen weniger vermuthen, als in einem sehr tiefen Schlaf, oder in dem Zustand der Ohnmacht. Ich will mich hier, so viel das erste betrift, nicht auf die so sonderbarn Handlungen der Nachtwandler beruffen. Wir haben Beweise die uns näher sind, welche dem Zweifel weniger unterworfen sind. Im tiefsten Schlaf verändern wir unsere Lage. Dies kann nur durch eine dunkle Vorstellung von der Unbequemlichkeit unserer Lage geschehen, welche wir fühlen. Mir war sehr oft, besonders bey einer vorhabenden Reise daran gelegen, des Morgens um eine bestimmte Stunde gewekt zu werden; ich bin mit dieser Unruhe und Besorgniß, daß ich um die bestimmte Stunde nicht erwachen möchte, eingeschlaffen, und mit dem Glockenstreich erwacht. Ich habe Personen gesehen, welche unter dem Reden in der Mitte des Wortes eingeschlaffen oder ohnmächtig geworden sind, ich habe mit Erstaunen gesehen, daß sie bey ihrem Wiedererwachen, oder bey ihrem Zurückkommen zu sich selbst, gerade bey demselbigen Wort fortgefahren, wo sie unterbrochen wurden. Diese Vorstellungen müssen also wohl im Dunklen fort oscillirt und gewirkt haben, oder diese Erscheinung ist ganz unerklärbar. Dies wird mir um so glaublicher, als ich mich

4.) gar wohl besinne, von einem unerfahrnen Landmann gelesen zu haben, daß er in einem

hizigen Fieber einige längst in seiner Jugend zufälliger Weise angehörte griechische Verse aus dem Homer vorgebracht habe. Ein glaubwürdiger Seelsorger hat mich versichert, daß er in einer ähnlichen Krankheit von einer Magd, ganze lateinische Redensarten gehört habe, die sie, ohne darauf Acht zu haben, aus einer Unterredung zweyer Studenten schon von mehrern Jahren behalten, und nun zum erstenmal vorgebracht hatte. Ich selbst kann mich oft mit einemmal solcher Dinge entsinnen, die ich seit 30 Jahren nicht mehr gedacht habe. Welche unerkennbare Dinge werden wir bey Kindern gewahr, wenn wir nicht eine stille Geschäftigkeit ihres Geistes annehmen wollen. Man könnte sagen: unser Geist sey nie wirksamer, als wo er es am wenigsten scheint. Dahin gehört auch die unmerkliche stuffenweise Nachahmung fremder Gebärden, Aussprache und Mundarten, die man entweder gar nicht bemerkt, oder anfänglich wohl gar verlacht und am Ende ohne es zu wissen selbst nachahmt, oder so sehr durch langen Umgang gewöhnt, daß man sie nicht weiter bemerkt.

5.) Gewisse Physiognomien und Menschen gefallen schon beym ersten Anblick, ohne weitere nähere Bekanntschaft, und nehmen für sich ein, indem andere gerade das Gegentheil bewirken. Diese Erscheinung muß ganz gewiß ihre Ursache haben, aber wir haben Mühe, solche zu erfahren. Die Vorstellung, welche dabey zum Grunde liegt,

welche

welche sie hervorbringt, muß also dunkel seyn. Bey genauerm Nachforschen können wir finden, daß der Grund davon in einem Namen, in einem Widerspruch oder Uebereinstimmung, mit einem bey uns unmerklich entstandenen physiognomischen Ideal von Geselligkeit oder Ungeselligkeit, in der Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit mit andern uns werthen oder gehäßigen Personen, in andern ähnlichen Gründen, oder überhaupt, in einer günstigen oder widrigen im Dunklen wirkenden Ideenverbindung liege.

6.) Ich bin im Theater, in der Kirche, oder bey einer andern Gelegenheit, wo sich gewöhnlich eine Menge von Menschen versammelt. Ich höre viele die sich räuspern, ich denke nichts dabey. Nun hustet jemand; sobald, so wie ich ihn höre, in dem Augenblick schliesse ich, mein Vater oder Bruder oder Freund, sey gegenwärtig, und ich suche ihn zu finden. Was hat nun dieses Husten oder Räuspern meines Freundes so unterscheidendes, daß ich es vor allen andern bemerken kann; das ich heute zum erstenmal bemerke; wodurch ich auf die Gegenwart dieses Anverwandten mit solcher Zuversicht schliesse? Es mag sich vielleicht mancher meiner Leser, eben über meine Spizfindigkeit belustigt haben, kraft welcher ich behauptet habe daß alles miteinander verbunden sey, daß die kleinsten Vorstellungen noch immer sehr zusammengesezt seyen, daß wir auch das kleinste an einem Gegenstand bemerken, daß

alles voneinander unterschieden seye. Hier in diesem Beyspiel mag er sehen, ob ich Unrecht habe. Was ist unbedeutender, was scheint weniger Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit zu haben, als die Art mit welcher wir husten? Und doch ist dieses ein Mittel, etwas von allen zu unterscheiden? Es müßen also auch hier der Merkmale unendliche seyn, die ich mir selbst bey den kleinsten Dingen vorstelle und denke? Worinn liegt nun das Unterscheidende, das mich auf diesen Gedanken gebracht hat? Es müßen Merkmale seyn, die ich mir zwar vorstelle, die sogar meine Urtheile bestimmen, die ich aber auf keine Art deutlich entwickeln kann. Ich führe dieses unbedeutende Beyspiel um so lieber an, als es mir Gelegenheit zu sehr großen und wichtigen Bemerkungen giebt. Ich schliesse daraus, 1) wie zusammengesezt die einfachsten Handlungen und Erscheinungen, als eben dieses Husten und Räuspern, der Ton der Stimme, das Lachen, das Huthaufsezen, die Schrift und der Gang der Menschen sind; welche erstaunliche Mannichfaltigkeit in den kleinsten Dingen enthalten ist. In einer einzigen solchen Handlung müßen also 2) Millionen Nůancen als Merkmale enthalten seyn, die ich mir 3) im Grund alle so vorstelle, daß ich unter solchen genau unterscheiden kann. Aber welcher Mensch hat es hierinn zur Deutlichkeit gebracht? Wir erkennen sie also blos undeutlich und dunkel; aber diese Undeut-

lichkeit hindert nicht, daß sie nicht bestimmende Gründe unserer Handlungen werden. Sollte jemanden dieses Beyspiel übertrieben, und aus dieser Ursache nicht zu beweisen scheinen, was es beweisen soll, so muß doch jeder eingestehen, daß wir jeden Geschmack und jeden Geruch von dem andern zuversichtlich unterscheiden können. Wir können mit verbundenen Augen den Geruch einer Rose, von jenem einer Nelke, ohne alle Mühe und Anstrengung unterscheiden; aber keine Anstrengung will zureichen, die Merkmale zu finden, die uns zu so verschiedenen Urtheilen bestimmen. Diese sind so verborgen und dunkel, daß noch kein Mensch im Stande war, anzugeben, wodurch eigentlich diese beyden Geruche, von jedem Menschen so geläufig unterschieden werden; und doch müßen Merkmale vorhanden seyn, wodurch dies geschehen kann, wir müßen uns solche vorstellen, auf eine Art daß sie unserm Erkenntnißvermögen die nöthige Richtung geben, daß sie bestimmende wirksame Gründe werden! Es ist also wahr daß es unsichtbare, wirksame, bestimmende Gründe der Erscheinungen und Vorstellungen giebt.

7.) Wie vieles alte, längst gehabte, verdunkelte Vorstellungsvermögen kann jeder an den Begriffen seiner ersten Kindheit, seines ersten Unterrichts erfahren. Dies kann ihm die Anhänglichkeit beweisen, welche jeder Mensch für seine frühern Meinungen hat. Er kann den Ungrund

davon

davon einsehen; er kann durch die Stärke der Gegengründe dahin gerissen werden; er kann von der Entstehung seiner Lehrmeinung, von ihrem seichten Grund auf das vollkommenste überzeugt werden; er kann sogar diese Meinung selbst behaupten, und in Handlungen sich nach seinen ersten Gründen bestimmen. Er kann noch mehr; er kann wie bey Religionsveränderungen der Fall ist, Jahre lang seiner neuen Religion mit Eifer und Wärme anhangen, und oft wird nur ein kleines erfordert, so erwacht die Vorliebe für die Meinung seiner Väter, alle Gründe die er vordem überzeugend fand beweisen nichts mehr; ihre Stärke wird durch ein dunkles Gefühl verdrängt, und dieses Gefühl ist nichts weiter als seine erste und älteste Gewohnheit zu denken. Ob diese Denkungsart auf guten oder schlechten Gründen beruht, dies gilt ihm gleich viel. Gewohnheit und Fertigkeit so zu denken, vertretten bey ihm die Stelle aller weitern Beweise. Er glaubt die Stimme seines Gottes zu hören, denn er weiß nicht, daß es seine ersten schlummernden noch nicht vertilgten Vorstellungen sind, welche in ihm diese ihm unerklärbaren, in seinem Wahn übernatürlichen Veränderungen bewirken. Ihn macht dies nicht irre, daß jeder dieses Gefühl hat, daß dieses Gefühl nicht minder für thörichte, ganz grundlose Meinungen eben so stark erwacht. Nicht anders verhält es sich mit Wissenschaften bey jedem System. Wer hier einmal Partey genom-

men hat, wer sich ernstlich für eine Meinung erklärt hat, den überzeugen sehr selten spätere Gründe; alles führt ihn auf seine Meinung zurück, alles denkt er auf seine Art, alles versteht er in dem Sinn wie er es braucht. Seine Ideen haben einmal diesen Gang genommen; nun schliessen sich nur solche an, die mit diesen übereinstimmen. Oft sieht er diese Uebereinstimmung und glaubt sie zu bemerken, wo gerade das Gegentheil ist. Dies macht daß es schwer hält, eine ausgebildete Denkungsart von Grund aus zu verändern; allzeit bleibt von dem alten so viel zurück, daß es die spätern Urtheile modificirt, daß jeder neue Vortrag nach diesen verstanden wird. Das Sehrohr ist nun einmal gefärbt; wir sehen von nun an alle Gegenstände schwarz oder roth, nicht weil sie an sich selbst schwarz oder roth sind, sondern weil das Glas, durch welches wir sie beschauen, die eine oder die andere von diesen beyden Farben und Eigenschaften hat.

8.) Nicht zu Meinungen allein, auch zu gewissen Handlungen werden wir gegen alle Vernunftgründe, gegen unsern ausdrücklichen Willen, auf eine unwiderstehliche Art fortgerissen. Wir wissen Fälle wo wir von Furcht befallen werden, wo wie deutlich einsehen, daß nicht die geringste Ursache von Furcht sey. Es giebt Menschen wie Hobbes, welche die vollkommenste Ueberzeugung von der Nichtigkeit der Gespenster haben, welchen es aber darum doch unmöglich ist,

zur Nachtzeit in einem Zimmer allein zu verweilen. Ich besinne mich selbst, Menschen gesehen zu haben, welche gewisse körperliche Gebehrden sogleich wider ihren Willen nachmachen musten, als sie von einem andern entweder aus Absicht oder zufälliger Weise vorgemacht wurden. Diese Menschen konnten dabey ihren Unwillen nicht verbergen, einige derselben brachen sogar in Drohungen und Schimpfwörter aus; aber mit dem allen konnten sie sich nicht enthalten, alles so nachzuahmen, wie es ihnen vorgemacht wurde. Man hat mir von einem jungen Edelmann erzählt, der durchaus, wo er immer war, stehlen mußte, dessen Diener zu diesem Ende von ihm den Auftrag hatte, jeden Abend seine Kleider zu durchsuchen, und die vorgefundenen, mitgenommenen Sachen an Ort und Stelle zu bringen. Es giebt wieder andere Menschen, welche bey dem Anblick gewisser Thiere z. B. der Kazen, von deren Unschädlichkeit oder Nuzbarkeit sie deutlich überzeugt sind, von einem solchen Abscheu überfallen werden, daß sie in Ohnmacht und Verzuckungen verfallen. Dahin gehört auch die Macht der Vorurtheile, welche sich offenbar auf dunkle Vorstellungen gründet, welche diese dunklen Schlüsse früher hervorbringen, ehe der Verstand nach deutlichen Vorstellungen urtheilt. Der Name Vorurtheile ist daher für diese Art Urtheile sehr passend gewählt. Es kann schwerlich jemand seyn, der die Macht dieser Vorurtheile, weder an sich

noch an andern erfahren haben sollte. Diese Vorurtheile, die sich oft auf nichts als die dunkle Vorstellung, von Alter, Neuheit, Ansehen, Allgemeinheit, Vorliebe gegen gewisse Stände, Nationen und Religionen gründen, wirken so schnell und mächtig, daß die Vorstellungen der Vernunft sehr selten gegen sie etwas vermögen. Sie reißen unsern Verstand auf eine unwiderstehliche Art dahin. Kaum ist ein Mensch zu finden, der ganz davon frey wäre; und es mag wohl selbst eines der grösten Vorurtheile seyn, bey sich keine Vorurtheile zu vermuthen.

9.) Alle Fertigkeiten beweisen das Daseyn und die Macht der dunklen Vorstellungen unserer Seele; keine Fertigkeit ist ohne solche möglich. Bey jeder derselben lauft eine ungeheure Menge von Handlungen und Vorstellungen mit unter, deren wir jede, ehe es zur Fertigkeit gekommen ist, einzeln und nicht ohne Ueberlegung denken und vermuthen musten. Man besinne sich welche zusammengesezte Handlung das Lesen, Schreiben, und Clavierspielen sey; welche Menge von Vorstellungen und Worten uns geläufig werden müssen, ehe wir lernen eine Sprache zu sprechen. So wie es zur Fertigkeit gekommen ist, bleiben noch alle Handlungen und Vorstellungen wir zuvor, aber sie folgen so schnell aufeinander, daß wir uns solche nicht anders als sehr dunkel vorstellen, daß wir in der ganzen Reihe keine von der andern unterscheiden. Dies gilt eben so von

ganzen

ganzen Wissenschaften. Wer es in solchen zu einiger Stärke gebracht hat, ist im Stand eine Reihe von Säzen in einer unglaublichen Geschwindigkeit zu überlauffen, sich oft nur die Folge allein zu denken, und dieser nicht minder seinen ganzen Beyfall zu geben, als ob er die ganze Reihe der dazu nöthigen Schlüsse einzeln und deutlich gedacht hätte. Ein solcher Mensch braucht keine weitläuftigen Erklärungen und Beweise. Der Zusammenhang aller dahin einschlagenden Wahrheiten liegt mit einemmal dunkel vor seiner Seele. Er kann, wie Neuton, in dem Fall eines Apfels die Geseze des gestirnten Himmels entdecken und finden; indessen ein anderer, Saz vor Saz eine ungeheure Menge von Säzen durchlauffen, und nicht ohne Mühe durchdenken muß, ohne jemals auf ähnliche Resultate zu stossen, oder sich von ihrer Wahrheit zu überzeugen. Diese erstern sind die eigentlichen Erfinder, sie verkündigen ihre Entdeckungen, und ihr Blick dringt vorwärts in die Zukunft auf Jahrhunderte hinein. Sie liefern die Aufgaben, welche ihre Zeitgenossen verlachen; sie überlassen die dazu nöthigen Beweise, den langsamern und kältern Forschern, die sich an diese Arbeit machen, sobald das Gelächter vorbey ist. Diese ziehen sodann die Mittelsäze aus ihrer Dunkelheit hervor, und nun findet jeder daß dies längst seine Meinung war, was er vordem belacht hat. Solche Entdeckungen haben den Anschein eines Sprungs; aber

 dieser

dieser Sprung ist nur scheinbar; die Verbindung unter den Hauptideen ist wirklich vorhanden, aber sie wird zu schnell und folglich nur dunkel gedacht. Die Wege auf welchen wir zu gewissen Kenntnissen gelangen, sind nicht von einer Art. Wir erhalten Kenntnisse, wo die Wirkung mehrerer Dinge gleichzeitig ist, durch Anschauungen; dieses ist die sinnliche Erkenntniß. Hier kommt die Totalvorstellung mit einemmal in die Seele, ehe die Theile, aus welchen sie besteht, einzeln gedacht werden. Nur ein längerer Umgang, ein lebhaftes Interesse, eine dadurch gereizte Aufmerksamkeit können machen, daß wir das mannichfaltige einer solchen Vorstellung, das wir in der Totalvorstellung schon mitempfunden haben, bis auf einen gewissen möglichen Grad unterscheiden und einzeln erkennen. Es giebt aber auch andere Kenntnisse, die wir durch Unterricht erhalten. Hier gehen wir von den Theilen aus, um zur Kenntniß des Ganzen zu gelangen. Von dieser Art ist alles, worinn wir es zu einiger Fertigkeit bringen. Hier sind anfänglich, wie beym Lesen, Schreiben ꝛc. die Theile hell; aber sie verdunkeln sich wieder, sobald die Fertigkeit entsteht. Denn wer, wenn er es einmahl z. B. im Lesen zur Fertigkeit gebracht hat, stellt sich noch wie vordem alle einzelnen Worte oder Buchstaben deutlich vor? Er muß aber doch so wie im Anfang alle einzelnen Vorstellungen haben, alle einzelnen Buchstaben und Worte, so wir vordem

durch=

durchlaufen, oder alles Lesen ist eine ganz unmögliche Sache. Nur werden sie durch die Schnelligkeit, mit welcher die Partialvorstellungen aufeinander folgen, so sehr verdunkelt, daß sie am Ende in die Idee eines Ganzen unmerklich zusammen fließen, und nunmehr zu gleicher Zeit als eine Totalvorstellung wirken. Wir denken, schliessen und handeln sodann, als ob unsere Gedanken keine Vorstellungen, als ob unsere Schlüsse keine Prämissen, und unsere Handlungen keine Triebfedern und Bewegungsgründe hätten, als ob alles was wir thun, von uns ohne Ursache unternommen würde. Auf diese Art behaupten wir sodann tausend Säze mit großer Zuversicht, und wir sind in Verlegenheit, auf Verlangen die nöthigen Beweise zu geben. Noch weniger wissen wir, wie wir zu einer gewissen Idee oder Grundsaz gekommen sind. Wer dies läugnen will, der mache doch in der Geschwindigkeit einem Kind, eine ihm sehr geläufige Idee die Zahlen, oder die Vorstellung von unserer Erdkugel begreiflich; oder er frage sich selbst, wie er zu diesen Vorstellungen gekommen sey; er versuche es einmahl sich selbst, die Figur der Erde zu beweisen. Er muß sich sehr bald das Geständniß machen, daß er diesen Saz entweder auf bloses Wort oder Ansehen seiner Lehrer ohne alle Beweise angenommen hat, oder daß sich in der Mittelzeit durch öfteres Denken, die Beweise so sehr verdunkelt haben, daß er nun alle Mühe hat,

solche zu erneuern und zur Deutlichkeit zu erheben. Ich muß hier noch im vorbeygehen anmerken, daß die Beobachtung und der Unterricht der Kinder, die beste und einzige Schule sey, in welcher wir die Entstehung unserer Begriffe und Urtheile mit Genauigkeit beobachten, und mit Zuversicht erforschen können.

10.) Wir gebrauchen im gemeinen Leben tausend Worte, wir wenden sie täglich und oft sehr richtig an; und doch wenn wir befragt werden, was wir eigentlich unter diesen Worten verstehen, welche Begriffe wir damit verbinden: so befinden wir uns in der äusserſten Verlegenheit diese Begriffe zu entwickeln. So frage man z. B. jemand, was gut oder schön ist, was er unter den Worten Tugend, Geist, Seele, Zeit versteht; man verlange von ihm den Unterschied zwischen Klugheit und Weisheit, Tugend und Rechtschaffenheit, Pflicht und Verbindlichkeit; Stolz, Hochmuth und Hoffart, zwischen Laster, Sünde, Verbrechen, Fehler, Missethat, Vergehen, zwischen Blödigkeit, Furchtsamkeit, Zaghaftigkeit, Verzagtheit und Schüchternheit, zwischen Instinct, Neigungen und Trieben, zwischen Verlangen und Begierde, Mässigung und Mässigkeit; Schwermuth, Betrübniß und Traurigkeit, und andern ähnlichen Dingen zu wissen. Man soll erfahren, in welche Verlegenheit selbst mancher Weltweise geräth. Da aber doch jeder Mensch diese Worte sehr häufig

braucht,

braucht, und sehr richtig anwendet, so muß er doch offenbar dabey etwas denken. Er muß Gründe haben, warum er sich bey einem gegebnen Fall, eher dieses als eines andern Ausdruckes bedient. Da er sich nun dessen nicht so gleich bewußt ist; da er alle Mühe hat, seine damit verbundenen Vorstellungen zur Klarheit zu bringen; da dies ihm nicht eher gelingt, als wenn er erst bey sich alle die einzelnen Fälle denkt, auf welche er so wohl als andere diese Anwendungen macht: so ist es offenbar, daß sich jeder Mensch bey dem Gebrauch dieser Worte, dunkel erinnert und vorstellt, daß hier wieder der Fall sey, auf welchen andere Menschen im gemeinen Leben diesen Ausdruck anwenden. Es geschieht durch ein dunkles Wiedererkennen ähnlicher Fälle, durch eine dunkle Vergleichung des vorliegenden Falls mit andern, die mit diesem eine Aehnlichkeit haben; es geschieht vermittelst dunkler Urtheile und Schlüsse. Hier kann der Leser sich abermal überzeugen, wie viele tausende dunkler Schlüsse wir täglich machen. Jeder Gebrauch und Anwendung eines Worts geschieht durch ein dunkles Urtheil. Wir urtheilen allzeit daß hier der Fall sey, auf welchen dieser Ausdruck paßt. Wir vergleichen in einer unglaublichen Geschwindigkeit diesen Fall mit allen vorhergehenden ähnlichen Fällen; alle diese Fälle stellen wir uns in dieser sehr einfachen Handlung dunkel vor.

11.) Eben so sind wir sehr geneigt die Handlungen derer zu beurtheilen, mit welchen wir leben. Wir tadeln oder loben, wir billigen oder misbilligen sie; wir urtheilen im einzeln sowohl als im ganzen, von und über ihren Character, wir sagen z. B. dieser Mensch sey eitel, falsch, niederträchtig ꝛc. Es müßen also wohl Gründe vorhanden seyn, welche uns zu solchen Urtheilen bestimmen. Aber wenn wir über diese Gründe unserer Urtheile befragt werden, so sind wir sehr oft eben so wenig im Stande, diese Gründe namhaft zu machen; zuweilen vermögen wir dies auf gar keine Art, zuweilen nicht ohne Mühe und Nachdenken. Wir müßen uns vorher der Fälle erinnern, von welchen wir dieses Urtheil abgesondert haben; diese führen wir sodann als Beweise an. Von welcher Art war nun die Vorstellung, welche uns zu diesem Urtheil bestimmt hat? — Keine andere als eine dunkle Vorstellung; und diese Vorstellung war in unserer Seele nicht unthätig, sie war vielmehr sehr wirksam, sie hat auf unsere Urtheile Einfluß gehabt, sie hat diese bestimmt.

12.) Alle Dinge sind einander ähnlich und eben so gewiß sind sie voneinander unterschieden. Bey einigen ist die Verschiedenheit so auffallend und groß, daß beynahe die Aehnlichkeit ganz verschwindet; daß der roheste Mensch sie in dem Augenblick ohne Anstand voneinander unterscheidet. Niemand wird behaupten daß Ich von einem

nem Apfel auf keine Art unterschieden sey. Jeder wird eingestehen daß ein Apfel kein Fisch, und ein Fisch kein Elephant sey. Aber warum urtheilt jeder Mensch, daß diese Dinge so ganz verschieden seyen? — Es muß ohne Zweifel Merkmale geben, die nicht bey dem einen so wie bey dem andern angetroffen werden, diese müssen wir uns vorstellen. Aber warum zaudern wir, diese Merkmale anzugeben, wenn wir dazu aufgefordert werden? Ganz gewiß haben wir die Vorstellung dieser Merkmale schon von den frühsten Zeiten unserer Jugend, oder wir wären nicht im Stande, Dinge die so verschieden sind, von einander zu unterscheiden. Welches Kind ist so blödsinnig, daß es einen Fisch mit einem Apfel verwechselt, diesen für jenen hält? Aber wer kann sagen, daß diese unterscheidenden Merkmale, deren Vorstellung wir uns so wenig bewust sind, in uns deutliche Vorstellung seyen?

13.) Was ist die üble Laune, das ärgerliche und verdrüsliche Wesen, mit welchem wir so oft befallen werden, wenn es nicht eine lange Reihe, und ungeordneter Haufe, von unangenehmen, ärgerlichen und verdrüslichen Vorstellungen ist; von Vorstellungen, welche sich bey gewissen Veranlassungen an diese schliessen, sich vor andern Vorstellungen hervorarbeiten, und andere angenehmere nicht zur Deutlichkeit gelangen lassen, ohne selbst dazu zu gelangen? Was sind Ahnun-

nungen und Bangigkeit als das dunkle Vorhersehen sehr möglicher unangenehmer Vorfälle?

14.) Wer nicht glauben will, wie viel darauf ankommt, daß gewisse Vorstellungen hell, daß andere verdunkelt sind; wer sich nicht überzeugen kann, wie sehr sich dieses in unsern Handlungen zeigt, wie diese durch die mindere oder grössere Klarheit gewisser Vorstellungen bestimmt werden, und die nöthige Richtung erhalten; *) der

*) Wollte man zweifeln, daß unser ganzes Begehrungsvermögen, und folglich auch alle meine Handlungen von unserm Erkenntnißvermögen, von der Art und Weise, wie in der Reihe unserer Vorstellungen gewisse Vorstellungen coexistiren und aufeinander folgen, welche hell oder verdunkelt sind; wollte, sage ich, jemand zweifeln, wie man es in der Kantischen Schule zu bezweifeln scheint, daß unser Begehrungsvermögen sammt allen Handlungen, durch das Erkenntnißvermögen seine Richtung erhalte, und gänzlich davon abhange: für diesen mögen folgende Gründe und Beweise hier nicht am unrechten Orte stehen.

1.) Wenn das Begehrungsvermögen ganz oder zum Theil vom Erkenntnißvermögen unabhängig wäre, so werden wir genöthigt, in der Seele mehrere voneinander unabhängige Kräfte anzuerkennen. Im Kantischen System ist man zwar nicht ungeneigt, so wie Sinnlichkeit und Verstand, eben so auch andere von einander unabhängige Kräfte zu behaupten. Mir scheint aber, wie ich noch späterhin zeigen

der werfe doch einen Blick in sich selbst. Es kann nicht fehlen, er muß finden, daß alles darauf ankam, von welcher Art, Anzahl und Klarheit seine

zeigen werde, diese Meinung ganz falsch zu seyn; weil es ganz überflüßig ist, deren mehrere anzunehmen, indem im Grund alle einzelnen Seelenkräfte, sich auf die Vorstellungskraft als die einzige und ursprüngliche zurückbringen lassen; weil die Seele selbst eine zusammengesezte Kraft würde; weil es endlich ganz vergeblich seyn würde auf Regeln zu sinnen, um den Misbrauch solcher unabhängigen Kräfte zu beschränken. Denn wodurch könnte diese Beschränkung geschehen, als durch eine dieser Kräfte? So bald sich eine derselben durch die andere beschränken läßt, so hört sie eben dadurch auf unabhängig zu seyn.

2. Es giebt Vorstellungen, welche, wie z. B. theoretische oder mathematische Wahrheiten, keine Begierden hervorbringen. Aber es giebt keine Begierde, die nicht durch eine Vorstellung erzeugt werde. Nihil volitum nisi cognitum. Denn jede Begierde und Willensäusserung ist eine Wirkung, die nur durch eine Ursache entstehen kann. Diese Ursache ist nach aller Erfahrung keine andere, als daß wir uns einen Gegenstand als gut vorstellen; dies liegt schon in der Natur des Begehrungsvermögens. Jede Begierde sezt also eine ihr correspondirende Vorstellung voraus. Daß wir manche Dinge begehren, ohne zu wissen warum, kann hier nicht schaden; denn dies kann, muß so viel beweisen, daß viele unserer

ne Vorstellungen sind. Ich wenigstens weiß dies sehr genau aus meiner innersten Ueberzeugung. Ich habe sehr über mich selbst gedacht; jeder Triebfeder meiner Handlung, jeder Vorstellung welche diese

serer Begierden durch dunkle Vorstellungen erzeugt werden

Daß aber bey unsern Willensäusserungen, wenigstens bey den meisten derselben die Vorstellung des Guten zum Grund liege, erscheint aus folgenden Erfahrungen, auf eine unläugbare Art.

a) Wie sich unsere Begriffe von den Dingen ändern, ändern sich auch unsere Begierden. So kann ich z. B. den Feind lieben, der mir späterhin Gutes thut, welcher aufhört mein Feind zu seyn, von welchem ich erfahre, daß er nie mein Feind gewesen sey.

b) Gegenstände, deren Beziehung auf uns, uns gänzlich unbekannt ist, können wir nie begehren oder verabscheuen. So kannten die Spartaner die Weichlichkeit nicht, sie wurde folglich auch nicht von ihnen begehrt. Die Peruaner schätzten das Gold nicht, weil sie seinen Gebrauch als allgemeines Tauschmittel nicht so gut kannten, als die geldgierigen Europäer, ihre Ueberwinder. Der Wilde schätzt unsere feinern Vergnügungen nicht, und der Grönländer sehnt sich nach seinem kalten und trüben Himmel. Der wird nie ein Spieler werden, der kein Spiel kennt. Ein Mensch der mit allen Beziehungen der Dinge genau bekannt wäre,

diese Triebfedern bestimmt, habe ich, so weit ich konnte, in aufsteigender Linie nachgespührt; und ich hoffe noch dereinst, wenn es die Umstände besser

wäre, würde gegen keines derselben gleichgültig seyn; er würde alles begehren oder verabscheuen.

c) Die Begierden werden mit der Erweiterung unserer Begriffe und Erfahrungen, stärker, häufiger und feiner. Darum gehen unsere ersten Begierden auf das, was uns am nothwendigsten und nächsten ist, auf uns selbst, auf das Gegenwärtige, auf die Hinwegschaffung physischer Bedürfnisse. Erst auf Nothwendigkeit, dann Bequemlichkeit und am Ende auf bloses Vergnügen.

Die Erkenntnißkraft ist also die erste und ursprüngliche Kraft unserer Seele; ihre Wirkungen sind keine andern als Vorstellungen, und da das Wesen einer Kraft dahin geht, die ihr correspondirenden Wirkungen hervorzubringen; da diese Wirkungen keine andern als Vorstellungen sind: so liegt es in dem Wesen der Seele Vorstellungen zu haben. Ihr ganzes Bestreben geht dahin immer mehrere, hellere und lebhaftere Vorstellungen zu haben, das Gebiet derselben zu erweitern. Dieses ist der ursprüngliche Trieb, wovon alle übrigen abgeleiteten Triebe, Neigungen und Begierden, blose Modificationen sind.

Sobald wir mit Gewißheit einsehen, daß alle Willensäusserungen Wirkungen unsers Erkenntnißvermögens sind, so haben wir einen untrüglichen Leitfaden, durch Hülfe dessen wir die Abgründe des menschlichen

besser erlauben werden, in der Geschichte meiner Denkungsart und meines Lebens, einen redenden Beweiß zu geben, daß vielleicht wenige

Fal-

chen Herzens näher erforschen können. Ohne diesen Saz ist alles schwankend, und kann sehr leicht auf Irrwege verleiten. Aber aus der Abhängigkeit des Willens vom Verstande ergeben sich für den Menschenbeobachter die sichersten und fruchtbarsten Resultate, deren ich nur einige anführen will.

1) Keine Begierde ist grösser als die Vorstellung, welche wir von einer gegebnen Sache haben.

2) Jede Begierde veraltet und erneuert sich, sie wird durch die Erkenntniß gestärkt oder geschwächt.

3.) Nur die Vorstellung des Guten und Nuzbaren bringt Begierden hervor, und hat Einflüß auf den Willen. Eine solche Erkenntniß, welche den Willen bestimmt und Bewegungsgründe giebt, heisset eine **pragmatische, lebendige Erkenntniß** und wird der **speculativen und todten** entgegengesezt.

4.) So viele Arten der Erkenntniß es giebt, so viele Willensäusserungen muß es auch geben.

5.) Verschiedene Vorstellungen eines Gegenstandes erregen verschiedene Neigungen und Begierden; verschiedene Begierden, sezen bey verschiedenen Menschen verschiedene Vorstellungen und Begriffe voraus. Unsere Begierden sind der Maasstab, und die Verräther unserer Begriffe. Der Kopf ist der Schlüssel zu unserm Herzen; und das Herz und die Begierden verrathen den Verstand.

Die

Falten meines Herzens sind, von welchen ich nicht, die oft sehr verborgenen Quellen und Triebfedern, welche ich sämmtlich, in der mindern oder

Die Verschiedenheit der Charactere hängt ganz allein von der Verschiedenheit der Vorstellungen, so wie von der Verschiedenheit ihrer Mischung ab.

6.) Wer also die Begierden und das Gemüth der Menschen erforschen will, muß die Vorstellungen genau kennen, durch welche eine gegebne Willensäusserung hervorgebracht werden kann.

7.) Wer den Menschen andere Neigungen und Begierden beybringen will, muß solchen zuvor andere Vorstellungen beybringen, die ältern erforschen, schwächen und vertilgen.

8.) Aufklärung des Verstandes, Aufklärung über unsere wahren Verhältniße und Güter, ist das einzige untrügliche Mittel, Menschen zu leiten. Jeder Grad von Aufklärung giebt neue Begierden, weil er uns mit neuen Gütern bekannt macht. Wer einen Gegenstand nicht begehrt, kennt offenbahr die ihm vortheilhafte Beziehung nicht, welche er auf ihm hat. Wer machen will, daß jemand diesen Gegenstand begehre, der muß ihm das Gute und das Begehrungswerthe desselben anschaulich machen.

9.) So wie jeder Mensch seine eigene Ideenreihe hat, so wie es darauf ankommt, welche Vorstellungen in solcher die hellsten und häufigsten sind, so wie dies allein macht, daß ein Mensch dieser Mensch ist, und als solcher handelt: eben so hat auch jede Nation, jedes Zeitalter, jeder Stand

des

größern Klarheit gewisser in mir herrschend gewordener Vorstellungen und Grundsätze gefunden habe, mit großer Genauigkeit anzugeben weiß.

Ich

des Menschen seine eigenen Begriffe, Grundsäze, Maximen und Philosophie, nach welchen sie handeln, welche machen daß sie gerade so und nicht anders handeln. Diese sind es, welche das Characteristische und Unterscheidende, von der Denkungsart eines gegebnen Zeitalters, einer Nation oder eines besondern Standes ausmachen. Dies muß in den Grundsäzen und Begriffen gesucht werden, welche diesem Zeitalter, dieser Nation, diesem Stand, vor einem andern eigen sind. So giebt es z. B. eine Philosophie des Regenten, des Soldaten, des Adels, der Geistlichkeit, des Bauern, des Gelehrten, welche macht daß sie als solche handeln. Es giebt eine Philosophie des Franzosen, des Engländers, des Spaniers, des Deutschen, eine Philosophie des Geschlechts und des Alters, eine Philosophie der Temperamente, und der Leidenschaften. Diese eigene Philosophie, Grundsäze und Begriffe, entstehen aus den jeder dieser Classen ganz allein eigenen Erfahrungen, Gelegenheiten, Bedürfnissen und Interesse, einen Gegenstand vor einem andern, öfter oder seltener, obenhin oder genauer, von dieser oder aus einer andern Seite, in dieser oder einer andern Verbindung und Umständen zu behaupten. Jeder Stand, jedes Zeitalter, jedes Geschlecht, jede Nation, jede Religion, hat eigene solche Erfahrungen, Bedürfnisse und Interesse; es kann also nicht fehlen, daß sie nicht auch ihre eigenen

Grün-

Ich weiß in den meisten Fällen sehr genau, welches Licht oder Schatten, der unbedeutenste Vorfall und Erfahrung, auf meine ganze Denkungsart wirft. Ich habe an mir erfahren, wie oft eine Vorstellung, in welcher Verbindung sie kommen, mit welcher Stärke sie wirken muß, um

Grundsätze und Begriffe haben, welche machen, daß sie so, als solche handeln. Es würde sehr interessant seyn, mit der, jedem dieser Stände, Nationen und Zeitalter eigenen Art zu denken, mit der Philosophie jeder Leidenschaft genauer bekannt zu werden, wenn diese Arbeit von einem Mann unternommen wird, dem es an den dazu nöthigen Kenntnissen, Scharfsinn und Beobachtungsgeist, weniger gebricht. Dieser wird sodann finden, daß da jeder Mensch von einem gewissen Geschlecht, Alter, Zeitalter, Stand, Nation und Religion ist, daß, sage ich, jeder Mensch, von den diesen Classen eigenen Grundsäzen einige aufnimmt, insofern sie sich mit seinen individuellen selbst gemachten Erfahrungen vereinigen lassen; daß sodann diese sonderbare Mischung das giebt, was wir die individuelle Denkungsart eines Menschen nennen, welche sodann weiters seinem individuellen Character die Richtung giebt, und kraft dessen macht, daß er so handelt, wie kein anderer handelt, daß er dieser und kein anderer Mensch ist, daß er mit andern Menschen nur in denjenigen Grundsäzen unter gewissen Modificationen übereinkommt, welche die allgemeinen Erfahrungen und folglich die Philosophie aller Menschen sind.

bey mir einen Entschluß, eine Handlung hervorzubringen; was und wie viel ich thun muß um gewissen, noch unwirksamen Vorstellungen die nöthige Stärke und Lebhaftigkeit zu geben; welche Lagen und Aufforderungen ich dazu nöthig habe; was ich und was die Umstände dazu beytragen. Ich habe mir sehr oft die Frage vorgelegt, ob ich wohl im Stande wäre, so lang diese Vorstellung in mir mit dieser Lebhaftigkeit wirkt, das Gegentheil zu unternehmen. Ich habe gefunden daß ich dies nicht könnte, daß es eher nöthig wäre, diese Vorstellung zu schwächen. Wie oft habe ich erfahren und der Leser kann es manchen Stellen meiner Schriften ansehen, ob ich mich selbst in dem Augenblick, wo ich dies schrieb, stärker gefühlt habe, als ich ausserdem gewohnt bin, ob die Vorstellung von einigem Werth meiner selbst, in diesem Moment die herrschende gewesen. Es mag nun Eigenliebe seyn, es mag seyn, daß ich gar keinen oder einen sehr schwachen Werth habe, aber mir ist diese Illusion so wie jedem andern nöthig, wenn ich arbeiten oder wirken soll. Ich kann nichts unternehmen, ich bin zu nichts fähig, wenn ich nicht glaube, daß ich nicht ganz ohne allen Werth bin. Wenn ich dies will, so muß diese Vorstellung in mir hell, und jene von meinem Unwerth in mir verdunkelt werden. Um dies zu bewirken, ziehe ich mich mehr in mich selbst zurück, (denn die Einsamkeit erhöht aus Mangel der Vergleichung, das Gefühl

sei-

seiner selbst) oder ich gehe mit solchen Menschen um, welche durch die Vergleichung mein Selbstgefühl erhöhen. Aber wird sodann das Gefühl meiner selbst zu lebhaft und stark, so muß ich Menschen suchen, welche die zu dunkel gewordene Vorstellung meines Unwerths, die Vorstellung von dem grössern Werth anderer wieder erwecken, und mir so zu sagen aufdringen. Ich muß gewahr werden, was und wie viel mir noch fehlt, was ich, geblendet durch das höhere Licht in welchem ich mich selbst sahe, ganz übersehen habe. Der Nachtheil welcher aus der Vergleichung für mich entspringt, wird sodann zu einem neuen Antrieb, das Fehlende zu ersezen, weiter zu schreiten, und das Muster zu erreichen, welches ich vor meinen Augen gewahr werde. Meine Denkungsart erhält sodann durch diese Demüthigung einen neuen Schwung, das Einseitige meiner Vorstellungsart fängt an sich zu vermindern, die Speculation tingirt sich in der grosen Schule der Welt, und lenkt zur Philosophie des Lebens ein, um dort anwendbar und brauchbar zu werden. Was ich hier von mir sage, dies gilt eben so gut, von jeder Verachtung und Stolz. Jeder Stolz kann nur so lang dauern, als die Vorstellung von dem Werth anderer Menschen dunkel oder schwach ist, so lang die Vorstellung von seinem eignen Werth übermäßig ist, und jede andere an Klarheit übertrift. Aber sobald man diese Quelle kennt, ist auch sehr bald das Mittel gefunden, um das Selbstgefühl

herabzustimmen, und den Werth anderer zu erhöhen.

Im ganzen menschlichen Leben, in jedem Welt- und Zeitalter, unter allen Zonen und Regionen, bey jedem Menschen vom Kaiser bis zum lezten Sclaven herab, kommt alles darauf an, welche Vorstellungen die hellsten sind, welche am häufigsten wiederkommen, welche die stärkste Ausbildung erhalten haben. Nach diesen allein handelt jeder Mensch; diese allein sind die bestimmenden Gründe seiner Handlungen; mit diesen, sobald entgegengesezte hell werden, ändert sich sein ganzes Betragen. Die ganze Moral, Menschenkenntniß und Politik, bauen auf diesen Grund. Menschen kennen, oder leiten, heißt also, die Reihe ihrer Vorstellungen kennen; wissen, welche Vorstellungen, allen, welche nur einigen Menschen eigen sind; wissen, wie Menschen zu diesen besondern Vorstellungen gekommen sind; wissen, welche die hellsten in der ganzen Reihe überhaupt, welche es in einem gegebnen Moment sind. Menschen kennen heißt, aus ihren Handlungen auf ihre Triebfedern und Bewegungsgründe, aus diesen auf ihre Vorstellungen, aus der Fertigkeit und Stärke der Handlungen, auf die Stärke und Lebhaftigkeit der Vorstellungen, von dem Herzen auf den Kopf schliessen, die Ursach in ihrer Wirkung finden und erkennen. Menschen leiten heißt, wissen, was ihre Bestimmung ist, welche Mittel dazu führen; wissen, welche Vorstellungen

gen

gen unserm Zweck und Bestimmung entgegen, welche derselben beförderlich sind; wissen, was davon bey diesem Menschen, bey dieser Nation vorhanden ist oder mangelt, schädliche Vorstellungen schwächen und verdunkeln, gute zweckmäßige Vorstellungen, aufhellen, anziehend machen, durch die guten Folgen welche gezeigt werden, durch ein neues Interesse welches damit verbunden wird. Es heißt, gute zweckmäßige Vorstellungen anziehend, lebhaft machen, sie zur Fertigkeit bringen, solche Lagen veranstalten, in welchen der Mensch sich dieser Gründe häufiger erinnern muß, wo ihm die entgegengesezten Reize aus dem Gesicht verschwinden, und dunkler erscheinen. Nur dann erst erhalten, wie ich schon oben gesagt habe, die Gründe der Vernunft, ihre Stärke und überwiegenden Einfluß auf das Herz, und die Handlungen der Menschen, wenn sie erstens aus der Reihe der dunklen Vorstellungen herausgehoben, sodann mit unsern Trieb nach Vergnügen in Verbindung gebracht, und sodann durch öfteres Denken in Folgen und Beyspielen zur Gewohnheit und Fertigkeit, folglich aus der deutlichen Erkenntniß in eine sinnliche und undeutliche verwandelt werden. Wir haben keine Waffen, welche wir mit bessern Erfolg der Sinnlichkeit entgegen stellen könnten, als eine sinnlich gemachte Vernunft. Daher muß jeder der es mit Leitung der Menschen zu thun hat, so wie er das eine oder das andere nöthig hat, die Kunst

verstehen 1) dunkle Vorstellungen klar zu machen. Dies geschieht, wenn die Aufmerksamkeit gereizt wird. 2) Klare Vorstellungen deutlich zu machen, durch eine weitere noch mehr geschärfte Aufmerksamkeit, auf die Theile der Theile. 3) Deutliche Vorstellungen klar zu machen, durch das Zusammenfassen der einzeln gedachten Partialvorstellungen in eine Totalvorstellung. 4) Klare Vorstellungen zu verdunkeln, durch das Absonderungsvermögen, durch die Aufmerksamkeit auf andere Gegenstände, durch öftere Wiederholung, Gewohnheit, Fertigkeit. So viel hängt davon ab, welche Vorstellungen dunkel oder hell sind.

Ich frage nun, und man läugne es wenn man kann, welcher Mensch kann gottlos seyn, welchem die Vorstellung von der Zukunft so beständig gegenwärtig ist, daß sie alle andere verdunkelt? Wer niedergeschlagen und muthlos, wenn er sich lebhaft überzeugen kann, daß alles zu seinem Besserseyn abzwekt? Wer aufgebracht und rachgierig, wenn er seine Feinde als seine Wohlthäter betrachtet? Wer hat Muth, wenn die Vorstellung von einer unübersteiglichen Gefahr, die Liebe zum Leben, zur Bequemlichkeit und Ruhe lebhafter wirken, als der Trieb nach Ehre, als das Vertrauen auf seine Stärke und Kräfte? — Man lasse in allen diesen oder auch ähnlichen Fällen, die Vergessenheit der Zukunft, die Zwecklosigkeit alles Leidens, die Beleidigung seiner Feinde, das

Ver-

Vertrauen auf seine Stärke, kurz alle entgegengesezten Vorstellungen eben so hell und lebhaft werden, die vorhergehenden Vorstellungen schwächen und verdunkeln, — und man sage mir nach aller Erfahrung, welcher Mensch kann noch seyn, was er kurz vorher war? Wodurch ist nun diese Veränderung bewirkt worden, als daß gewisse Vorstellungen hell sind, die vordem verdunkelt waren? Alle Mängel und Unvollkommenheiten des Willens, gründen sich also auf die Mängel des Verstandes, auf Unwissenheit und Irrthum. Jeder Bösewicht ist nichts weiter als ein Verirrter; wahre Aufklärung über unsere wahren dauerhaften Vortheile, Kenntniß von unserm wahren Interesse zum lebhaften dringenden Bedürfniß, zur Fertigkeit gemacht, ist der einzige Weg Thorheiten und Verbrechen zu vermindern. Wo diese beyden noch sichtbar sind, da fehlt es zuverläßig an den dazu nöthigen Begriffen, da hat etwas in der Seele dieses Menschen einen Werth, den er nicht verdient; da haben sich ganz falsche Vorstellungen, von dem Werth der Güter dieser Seele bemächtigt; ein solcher Mensch verkennt seinen Vortheil, es fehlt ihm an der nöthigen Aufforderung und Lage über dieses Interesse zu denken. Die Eindrücke, wenn es auch deren bey ihm machen sollte, sind zu schnell, schwach, vorübergehend und leicht. Wo die Aufforderung darüber zu denken zu schwach ist, wo die Zerstreuung zu bald wieder eintritt, ehe diese Vorstellung feste Wurzeln ge-

faßt

faßt; wo sinnliche lebhaftere Vorstellungen, ein näher liegendes Interesse, so gleich an dessen Stelle tritt, und alle guten Lehren verdunkelt; wo mächtigere sinnliche Triebe unaufhörlich gereizt werden, wo noch Auswege offen stehen, und erkünstelte, günstige Auslegungen, in Menge vorhanden sind, wo endlich das Beyspiel anderer einladet, auffordert und berechtigt, da kann man die grösten Wahrheiten lesen, hören, lehren, wissen und beweisen, — und ein Bösewicht seyn.

Um nach den Vorschriften der Vernunft zu handeln, um den stärkern Reiz der sinnlichen Vorstellungen zu entkräften, um vor einem gegenwärtigen Gut, ein entfernteres zu begehren, wird etwas mehr als bloßes Wissen, als eine trockene, speculative, theoretische Kenntniß dieses entfernten Vortheils erfordert. Das entfernte Gut muß näher gebracht werden. Es muß mit der Lebhaftigkeit eines gegenwärtigen anziehen, es darf nie aus den Augen gelassen werden, die Vorstellung davon muß zur Fertigkeit werden, keine andere darf eine stärkere und lebhaftere Ausbildung erhalten. Ehe dies alles geschehen kann, muß diese Idee, aus ihrer Dunkelheit herausgehoben werden, und damit der Mensch gereizt wird dieses zu thun, muß ein großes lebhaftes Interesse nöthig seyn, welches seinen Blick dahin kehrt. Ohne dieses Interesse, ohne das nöthige Bedürfniß, welches jeder fühlen muß, würde kein Mensch eine einzige seiner Vorstellungen zu einiger Klarheit,

und noch weniger zur Deutlichkeit erheben. Dies muß ihn reizen, den ungeheuren Vorrath seiner dunklen Vorstellungen zu bearbeiten, einige derselben vermittelst der Aufmerksamkeit zu beleuchten. Jede solche, durch diesen Weg hell gewordene Vorstellung, zieht sodann alle ihr verwandten nächstliegenden Ideen sogleich nach sich; auch diese arbeiten sich aus ihrer Dunkelheit hervor, indem sie sich an den Hauptgedanken schliessen, und von diesem ihr Licht erhalten, so wie sie mit ihm in ihre erste Dunkelheit zurück tretten. So entdecken wir die Fehler und Mängel unserer Freunde, für welche wir, während unserer Freundschaft gar keine Augen hatten, in großer Menge, sobald wir mit ihnen zerfallen. Welch ein scheußlicher Mann ist sodann auf einmahl dieser Freund! Dieser Engel ist nun gählings zu einem Teufel umgestaltet, weil die Lebhaftigkeit, mit welcher die Beleidigung gedacht wird, alle seine Vorzüge verdunkelt, den Blick von seiner guten Seite abwendet, und mit sich alle Fehler und Mängel empor hebt. So kann der Todesfall, oder die Abwesenheit eines geliebten Gegenstandes, jeden Ort der Freude unerträglich machen. So wenn einmahl in einem System ein falscher Hauptsaz gefunden ist, fällt die ganze übrige Reihe von Schlüssen ebenfalls zusammen. So wenn einmahl unser Vertrauen beleidigt ist, finden wir bey jeder, selbst der unschuldigsten Veranlassung Ursachen des Mistrauens. So sieht der Eifer-

süch-

süchtige in jeder Handlung, in jedem Blick seiner Geliebten Untreue und Verrath. Alle diese heben aus dem großen Vorrath ihrer Erkenntniß nur so viel heraus, als zur Hauptidee paßt, als ihre Aufmerksamkeit gereizt wird. Alles übrige sehen sie schwächer; aber in ihrem Fache sieht niemand so hell und so scharf. Man kann sagen, daß gewisse, und sehr viele Vorstellungen, weil die Gelegenheiten sie zu sammeln, sehr häufig und allen Menschen gemeinschaftlich sind, in der Seele eines jeden einzelnen Menschen vorhanden sind; aber sie sind noch unbearbeitet und roh, bis das Interesse kommt, das sie hervorsucht. Die Verschiedenheit der menschlichen Charactere, besteht also nicht so sehr in der Verschiedenheit der Vorstellungen, als in der unähnlichen Ideenreihe, in welcher bey dem einen Menschen gewisse Ideen früher, häufiger und lebhafter vorkommen, als bey einem andern, als vorzüglich darinn, welche der bey jedem Menschen gleichzeitig vorhandenen Ideen, hell oder dunkel sind, welche noch roh und bearbeitet liegen, welche andere zur Klarheit und Deutlichkeit gekommen sind. Da wir, wie ich schon oben erwähnt habe, die Eigenschaften der Gegenstände, durch unsere Erkenntniß nicht erst schaffen; da wir blos die Eigenschaften und Merkmale herausschauen, welche unabhängig von unserer Erkenntniß in den Gegenständen selbst sind: so entwickeln wir blos das Mannichfaltige, das sie uns mit einemmal in einer Totalvorstel-

lung

lung darstellen. Wir wenden die Aufmerksamkeit von der einen dieser zusammen empfundenen Eigenschaften auf eine andere. Die Aufmerksamkeit und das Interesse machen sodann, daß jeder in derselbigen Welt seine eigene, von der Vorstellung eines andern ganz verschiedene Welt sieht. Alle Menschen haben einerley Stof ihrer Erkenntniß, aber nicht alle bearbeiten diesen Stof auf einerley Art, weil das Interesse und die Bedürfnisse verschieden sind. Insofern hatte Socrates recht, daß jeder Lehrer durch seinen Unterricht nichts weiter als Geburtshülfe leistet; er kann bloß wenn er mit Nutzen und Erfolg arbeiten will, die schlummernden Ideen erwecken, die Aufmerksamkeit dahin lenken, wohin sie gerichtet werden soll. Er kann dies dadurch bewirken, daß er das Interesse rege macht, indem er das Bedürfniß nach gewissen Vorstellungen hervorbringt. Jede Kunst, jedes Gewerb, jeder Stand und jedes Lebensgeschäft giebt solche Bedürfniße, und folglich ein solches Interesse. Dies macht daß mit jedem der obigen, gewisse ihm allein eigene Kenntniße verbunden sind; Kenntnisse, welche allen übrigen, welchen dieses Interesse und diese Bedürfnisse mangeln, dunkel, gleichgültig oder ganz unerreichbar sind. So z. B. wer kennt außer dem Schäfer jedes Schaaf einer Heerde? Wer ist in den Augen seines Kammerdieners groß? Wer kann, gleich dem Fleischer, aus dem bloßen Gefühl, das Gewicht eines Schlachtviehs so genau bestimmen?

So

So kennt der Mahler und der Kunstverständige die Manier aller großen Meister, jeden Pinselstrich, welcher die Copie vom Original unterscheidet; so kennt ein geübtes Ohr jeden Mißton; der Weinhändler, die Güte, das Alter und den Pflanzort der Weine; der Botaniker, den feinsten Unterschied jeder Pflanze. Jeder von uns indem er eben diese Schaafe, das Schlachtvieh, die Weine, Gemälde, Töne und Pflanzen sieht und empfindet, empfindet so gut als der Kenner, von seinen Totalvorstellungen alle Merkmale, durch welche dieser das eine von dem andern unterscheidet; aber unser Interesse, welches uns unser Stand und unsere Lebensart geben, wenden unsere Aufmerksamkeit von diesen Merkmalen ab, und auf andere hin, die uns näher betreffen. Dies macht daß wir sie nicht unterscheiden, daß wir sie nur dunkel erkennen. Wer sich ferner, nur mit wenigen einförmigen Gegenständen, kraft seines Berufs ausschliessenderweise beschäftigen muß, dem werden lange Gewohnheit, mindere Zerstreuung, und die damit nothwendig verbundene Langeweile, nebst dem unaufhörlich wachen Erweiterungstrieb (man erinnere sich hier der Hirten, der ersten Erfinder der Astronomie) ganz gewiß Dinge an einem Gegenstand bemerken machen, die jeder andere, ob er sie gleich eben so wohl empfindet, gänzlich übersieht, weil seine minder gereizte Aufmerksamkeit, über solche feine Unterscheidungen gänzlich hinwegeilt, um dort zu

ver-

verweilen, wo sein ihm eigenes Interesse besser befriedigt wird. Dies macht daß kein Mensch in irgend einem Fache gros geworden, noch weniger irgend eine grosse und tiefsinnige Entdeckung gemacht hat, der sich nicht eben diesem Fache ausschliessenderweise gewidmet, und von aller Zerstreuung sorgfältig losgerissen hat. Wer Entdeckungen machen will, muß bey einem Gegenstand lang verweilen, ihn von allen Seiten, nach allen Verhältnissen betrachten, seine Theile in noch weitere Theile auflösen, und dies alles unter sich selbst sowohl, als mit andern Gegenständen sehr genau vergleichen können. Um diesen Preis allein enthüllen sich jedem die Geheimnisse der Natur und der Kunst; wer diese sucht, darf sich Beharrlichkeit und lange, anhaltende Geduld niemals gereuen lassen. Lebhafte Geister und Temperamente sind daher meistentheils unfähig, tiefsinnige Aufgaben zu lösen, oder einen Gegenstand vollständig zu erschöpfen. Sagacität oder ein schneller treffender Blick, der den Augenblick hascht, wo sich die Natur verräth, der glücklicherweise zu erst ohne Umwege, gleich auf diejenige Seite stößt, welche die wichtigste, fruchtbarste, und so zu sagen der Schlüssel zu aller weitern Erkenntniß ist, ist das einzige, was solchen Menschen zur Entschädigung, obgleich nicht allzeit gegeben ist. In diesem Fall erfinden sie bloß, sagen, daß es so sey, ohne zu wissen, warum es so sey, und überlassen es dem kältern und

langsamern Forscher, die nöthigen fehlenden Beweise zu ergänzen; sie übersehen in einem einzigen Blick eine Menge von Fällen und Schlüssen, aber sie sind ausser Stande, diese Reihe von Schlüssen gehörig zu entwickeln.

§. 37.

Ist der Grund der dunklen Vorstellungen nicht blos logisch? Haben solche auch eine objective Gültigkeit?

Ich habe für das Daseyn und die Wirksamkeit dunkler Vorstellungen so viele Gründe und unläugbare Erfahrungen angeführt, daß man sich das Läugnen und Widersprechen zur Absicht und Gesez gemacht haben muß, wenn man beyde noch fernerhin läugnen will. Aber damit habe ich noch lange nicht bewiesen, was ich zu beweisen habe. Da, wie ich schon oben zugestanden habe, in der Kantischen Schule der Nuzen dieser Eintheilung unserer Vorstellungen nicht geläugnet wird, da so gar das Daseyn und die Wirksamkeit sammt dem Einfluß der dunkeln Vorstellungen nicht widersprochen wird: so würde ich sicher durch diese ziemlich weitläuftige Untersuchung eine ganz zweckwidrige Arbeit unternommen haben, wenn ich solcher nicht späterhin bey der Untersuchung über die Entstehung unserer Begriffe unumgänglich benöthigt wäre. Wir stoßen hier vielmehr auf unsere (§. 29.) berührte zweyte Frage

über

über den Grund dieser Vorstellungen. Hier ist es, wo wir Widerspruch finden. In der Kantischen Schule wird behauptet, daß dieser Grund ganz allein logisch seye. Dieses Logische wird nicht dem Reellen, sondern dem Metaphysischen das sich auf die Beschaffenheit der Dinge an sich bezieht, entgegengesezt. Dies alles geschieht aus der Ursache, weil alle unsere Anschauungen bloß in Vorstellungen von Erscheinungen bestehen, weil alle Merkmale, welche wir an den Gegenständen entdecken mögen, nie Merkmale von den Beschaffenheiten der Dinge an sich, sondern nur von den Vorstellungen der Erscheinungen, mithin von unserer Art und Weise die Dinge anzuschauen, sind. Es fragt sich also: haben dunkle Vorstellungen einen ausser unserer Erkenntniß ihnen entsprechenden reellen objectiven Gegenstand? Ich finde mich berechtigt diese Frage mit allen Grund zu bejahen.

Wenn der Unterschied der Vorstellungen in dunkle, klare, und deutliche bloß allein logisch wäre; wenn keiner dieser Vorstellungen außer der Seele, ein objectiver Gegenstand entspräche: so müßten alle unsere Vorstellungen ganz subjectiver Natur seyn; dunkle, klare und deutliche Vorstellungen alle ohne Ausnahme, hätten außer der Seele keinen Gegenstand oder Grund, oder dieser Grund und Gegenstand müßten die Erscheinungen seyn. Es kommt also alles darauf an, was diese

Erscheinungen sind, ob sie selbst etwas reelles sind, ob ihnen ein objectiver Gegenstand außer der Seele correspondirt, ob es übersinnliche reelle Gründe dieser Erscheinungen giebt. Giebt es deren keine, so ist alles subjectiv, alle unsere Erkenntniß hat gar keinen Gegenstand und Grund. Giebt es aber deren wirklich, wie ich (§§. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 28.) ausführlich bewiesen habe: so ist dieser Grund nicht logisch; jeder Vorstellung unserer Seele, folglich auch den dunklen Vorstellungen entspricht ein objectiver Gegenstand außer ihr. Dunkle Vorstellungen haben also nur insofern keinen objectiven Gegenstand außer der Erkenntniß, als die Erscheinungen selbst ebenfalls keinen objectiven Gegenstand haben, insofern unsere ganze Erkenntniß subjectiv ist.

Dieser Beweis würde ganz befriedigend seyn, wenn nicht der Zweifel entstünde, wie eine Erscheinung, die ihrer Natur nach, eben darum weil sie als Erscheinung wahrgenommen werden kann, nie dunkel ist, so wie sie der Gegenstand der sinnlichen Erkenntniß ist, ebenfalls der Gegenstand einer ganz dunklen Vorstellung seyn kann, der Gegenstand einer Vorstellung, deren wir uns auf keine Art bewußt sind.

Ich antworte: ich habe oben bewiesen, daß alle Anschauungen, und folglich auch ihre Gegenstände, die Erscheinungen, zusammengesezter Natur, ein Ganzes sind; daß ich keine Vorstellung eines Ganzen haben kann, so wenig als es ein Gan-

Ganzes ohne Theile giebt, ohne mir diese Theile welche wirklich vorhanden sind, zu gleicher Zeit mit vorzustellen. (§§. 25. 26. 27. 28.) Ich habe also indem ich die Total- oder sinnliche Vorstellung einer Erscheinung habe, die Vorstellung aller übersinnlichen Gründe dieser Erscheinung minder hell, dunkel; folglich ist der Gegenstand der dunkeln Vorstellung so wenig ganz idealisch, als die Erscheinung. Er ist reell, die objectiven Gründe der Erscheinungen sind die objectiven Gründe der dunkeln Vorstellungen. So wie keine Erscheinung ohne diese Gründe möglich wäre, eben so wäre keine Vorstellung einer Erscheinung als einer Totalvorstellung, ohne die Partialvorstellungen der Erscheinungsgründe möglich. Wenn die Erscheinungsgründe objective Realität haben, so haben es auch die Vorstellungen welche diesen entsprechen. Sind diese nicht objectiv, so mangelt es freylich den dunkeln Vorstellungen an einer objectiven Realität. Aber dann ist auch zu gleicher Zeit unsere ganze Erkenntniß ganz subjectiv. Es müßen also die dunklen Vorstellungen, ohne welche keine klaren und deutlichen möglich sind, ein in der Ferne liegendes correspondirendes Object haben, etwas daß nicht weiter Erscheinung, das der Grund aller Erscheinung ist. Das heist kein Gegenstand könnte uns als ein physisches Ganzes erscheinen, und als solches vorgestellt werden, wenn es keine Theile dieses physischen Ganzen gäbe, wenn

wir nicht zugleich die Vorstellung dieser Theile hätten, indem wir die Totalvorstellung haben. Nun haben wir die Vorstellung dieser Theile nicht deutlich, also dunkel und verworren; folglich haben dunkle Vorstellungen einen ihnen entsprechenden objectiven Gegenstand außer der Seele. Der Grund dieser Vorstellungen ist also nicht blos logisch. Obgleich den dunklen Vorstellungen keine eigentliche Erscheinung als Gegenstand entspricht, so ist es schon genug, daß sie die Bestandtheile der klaren und sinnlichen Vorstellung sind, durch welche wir Erscheinungen erkennen.

Wenn also von dem objectiven transcendenten und metaphysischen Grund der dunklen Vorstellungen die Rede ist, so kommt alles auf die Entscheidung der Frage an: ob alle Erscheinungen sich in das Unendliche, in weitere Erscheinungen auflösen lassen, ob sie folglich einen Grund haben, der eben so viel als gar kein Grund ist; oder ob sich diese Erscheinungen am Ende auf etwas gründen, das selbst keine Erscheinung ist. Ist dies lezte der Fall, so muß dieser Grund entweder die Sache seyn, welche diese Erscheinungen hat, und dann ist alles ganz subjectiv, oder dieser Grund liegt in Dingen, die außer der Seele sind, welche die Gründe der Erscheinungen sind, ohne selbst Erscheinungen zu seyn. Wenn dies ist, so ist es auch ausgemacht, daß ich mir diese Dinge vorstelle, indem ich mir das Ganze, die Erscheinungen vorstelle. Alle Vorstellungen

gen von den Gründen der Erscheinungen haben also einen metaphysischen transcendenten, übersinnlichen, reellen, physischen Gegenstand; die übersinnlichen Gründe der Erscheinungen, die selbst objectiv sind, sind der Gegenstand der dunklen Vorstellungen; das Daseyn dieser dunklen Vorstellungen ist nicht bloß idealisch und logisch.

Bey allem, was wir wissen, sehen und erkennen, liegen Elemente zum Grund. Bey den Zahlen die Einheiten, bey der Musik und den Sprachen gewisser einfacher Grundtöne, bey der Schrift die Buchstaben, Züge und Puncte, bey den Körpern und Erscheinungen, etwas das keine Erscheinung ist, und so auch bey unserer Erkenntniß, die dunklen Vorstellungen, als die Elemente unserer gesammten Erkenntniß. Diese Elemente der Erkenntniß haben ihre objective Realität der physischen Elemente, welchen sie entsprechen, deren Vorstellungen sie sind.

Der Grund aller Erkenntniß ist die physische Welt, die Erscheinungen; der Grund dieser sind die übersinnlichen Dinge. Die Erscheinungen sind nicht möglich, oder bloß subjectiv ohne übersinnliche Kräfte, welche erscheinen. Diese erkennen wir mit, indem wir Erscheinungen erkennen; durch sie wird diese Erkenntniß erst möglich und reell. Wir haben davon Vorstellungen, die bloß dunkel sind; dunkle Vorstellungen haben also einen Gegenstand außer dem Verstande.

Wenn die physischen Elemente, die übersinnlichen Gründe der Erscheinungen, die diesen entsprechenden dunklen Vorstellungen der Grund und der Stof unserer gesammten Erkenntniß sind: so ist alle höhere und spätere Erkenntniß nichts weiter als Aufhellung, Entwiklung und Auseinandersezung, der simultanen Einwirkung, der sinnlichen Eindrücke, dieser übersinnlichen dunkelerkannten Kräfte; so hat Leibniz eine große Entdeckung gemacht, indem er behauptet, daß unsere Sinnlichkeit, eine verworrene Erkenntniß sey, die unter der Zusammenhäufung der Merkmale, die wir nicht mit Bewußtseyn auseinander sezen können, das enthält, was den Dingen an sich selbst zukommt; so kann der Verstand allein vermittelst der Aufmerksamkeit, dieses Dunkel, bis auf einen bestimmten uns hier möglichen Grad zerstreuen; so behauptet er mit Recht: daß der Verstand allein nur deutliche Erkenntniß und Begriffe gewährt; so besteht seine ganze Verrichtung darinn, daß er das, was wir schon durch die Sinne undeutlich erkenne, zur Deutlichkeit erhebt.

So viel von der Natur der Anschauungen und Erscheinungen überhaupt.

III.

Von der Subjectivität der beyden Erscheinungen Zeit und Raum insbesondere.

Ich habe in meinen bisherigen Untersuchungen zu beweisen gesucht, 1) daß nach den Kantischen eigenen Grundsäzen, alle Anschauungen und Erscheinungen ohne Ausnahme ganz subjectiver Natur sind. (§. 5. 6. 7.) 2) Habe ich im Gegensaz bewiesen, daß keine Anschauung oder Erscheinung ganz subjectiver Natur ist (§. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 28. seq.) daß jeder derselben etwas übersinnliches zum Grund liegt, das keine Erscheinung oder Anschauung ist. Ich komme nun auf den dritten Theil meiner gegenwärtigen Untersuchung. Ich soll gegen die Kantische Lehre beweisen, daß die Anschauungen von Zeit und Raum eben so wenig ganz subjectiver Natur sind. In meinen Zweifeln über die Kantischen Begriffe von Zeit und Raum habe ich diesen Beweis schon grösstentheils ausgeführt. Es sind mir darüber verschiedene Recensionen zu Gesicht gekommen, welche mir sämmtlich zur Last legen, daß ich in den wahren Sinn der Kantischen Lehre gar nicht eingedrungen wäre, daß folglich meine Widerlegung soviel als keine Widerlegung sey. Nun will ich nicht läugnen, daß ich damals von dem ganzen Zusammenhang des Kantischen Lehrgebäudes nicht so vollständig unterrichtet war, daß ich manchen Ausdruck hätte genauer bestimmen kön-

können und sollen, daß die vorläuffigen Begriffe und nöthigen Vordersäze in dieser Schrift nicht so ausführlich bewiesen, und außer Zweifel gesezt worden, als ich mir schmeichle daß es mir in gegenwärtiger gelungen sey. Ich bin aber dabey noch allzeit der Meinung, daß ich es auch dort schon in der Hauptsache getroffen habe, und daß meine dort angeführten Gegengründe von nun an, manchem meiner Herren Recensenten einleuchtender scheinen werden, wenn es einem oder dem andern derselben gefallen sollte, diese meine erste Schrift und Zweifel noch einmahl durchzulesen. Ich kann also kaum etwas mehr thun, als daß ich manche Ausdrücke und Stellen genauer bestimme, und, dem Verlangen meiner Herren Recensenten gemäß, die ausdrückliche Widerlegung der Kantischen Gründe unternehme und versuche.

§. 38.

Was sind Zeit und Raum in dem Kantischen System.

1) In dem Kantischen System wird der Empirische materielle Raum, von dem transcendenten welche eine reine Anschauung a priori seyn soll, sorgfältig unterschieden. *) Meine Widerlegung und

*) In aller Erfahrung muß etwas empfunden werden, und das ist das reale der sinnlichen Anschauung; folglich muß auch der Raum, in welchem wir über die

und Gegengründe sind vorzüglich auf diesen lez- tern gerichtet.

2) Dieser transcendente, nicht der empirische Raum ist kein empirischer Begriff, der von der Erfahrung abgezogen worden. Durch ihn wird die Vorstellung aller Dinge außer uns, ihrer sinnlichen Eigenschaften, selbst die Vorstellung des empirischen Raums erst möglich. *)

3)

die Bewegung Erfahrung anstellen sollen, empfindbar, das ist, durch das, was empfunden werden kann, bezeichnet seyn. Und dieses als der Inbegrif aller Gegenstände der Erfahrung, und selbst ein Object derselben heißt der empirische Raum. Dieser aber als materiell ist beweglich. Kant Anfangsgründe der Naturwissenschaft. S. 2.

Wir behaupten also die empirische Realität des Raums (in Ansehung aller möglichen äußern Erfahrung) ob zwar zugleich die transcendentale Idealität desselben, d. i. daß es nichts sey, sobald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrungen weglassen, und ihn als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grund liegt, annehmen. Kant Cr. d. r. V. S. 28.

*) Es ist aber bloß von einer Erscheinung im Raum und der Zeit die Rede, die beydes keine Bestimmungen der Dinge an sich selbst sondern nur unserer innern Sinnlichkeit sind, die Rede; daher das, was in ihnen ist (Erscheinungen, und darunter gehört doch auch ganz gewiß der empirische Raum) nicht an sich etwas, sondern bloße Vorstellungen sind, die wenn sie

nicht

3) Kraft dieses transcendenten Raums und der Zeit, nehmen wir zwar Dinge außer uns gewahr, wir bemerken daß sich diese Dinge verändern; aber beyde Zeit und Raum sind keine Bestimmungen der Dinge an sich selbst, sondern bloße Bestimmungen unserer Sinnlichkeit. Folglich auch die Veränderungen und auch das Aussereinanderseyn der Dinge sind nichts objectives, sondern wir stellen uns Dinge als aussereinander, und in der Folge aufeinander vor, weil wir sie uns nicht anders als in Zeit und Raum denken und vorstellen können; wir können sie uns aber solche nicht anders vorstellen, weil Zeit und Raum die Formen und Bedingungen der Sinnlichkeit sind. *) Außer dieser ganz subjectiven Bedin-

nicht in uns (in der Wahrnehmung) gegeben sind, überall nirgend angetroffen werden. Kant Cr. der r. V. S. 493.

*) Wir haben in der transcendentalen Aesthetik hinreichend bewiesen, daß alles was in Raum oder der Zeit angeschaut wird, mithin alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung nichts als Erscheinungen, d. i. bloße Vorstellungen sind, die so wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen, als Reihen von Veränderungen außer unsern Gedanken, keine an sich gegründete Existenz haben. Diesen Lehrbegriff nenne ich den transcendentalen Idealism. Kant Cr. d. r. V. S. 490.

Wir können demnach nur aus dem Standpunct eines Menschen, vom Raum, vom ausgedehnten Wesen

dingung und Form unserer Sinnlichkeit ist die Vorstellung von Raum und Zeit selbst, so wie alles was in und durch dieselbe vorgestellt wird — Nichts.

4)

sen ꝛc. reden. Sehen wir von der subjectiven Bedingung ab, unter welcher wir allein äußere Anschauung bekommen können, so wie wir nehmlich von den Gegenständen afficirt werden mögen, so bedeutet die Vorstellung von Raum gar nichts. Dieses Prädicat wird den Dingen nur insofern beygelegt, als sie uns erscheinen, als sie Gegenstände der Sinnlichkeit sind. Die beständige Form dieser Receptivität, ist eine nothwendige Bedingung aller Verhältnisse, darinnen Gegenstände, als außer uns angetroffen werden, und wenn man von diesen Gegenständen abstrahirt, eine reine Anschauung, welche den Namen Raum führt. Kant Cr. d. r. V. S. 25.

Wir haben also sagen wollen: daß alle unsere Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sey; daß die Dinge, die wir anschauen nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältniße so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und, daß, wenn wir unser Subject oder auch nur die subjective Beschaffenheit der Sinne aufheben, alle Verhältnisse der Objecte in Zeit nnd Raum, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren können. Was es vor eine Bewandniß mit dem Gegenstän-

4) Da nun der transcendente Raum und Zeit, keine Erfahrungsbegriffe, keine objectiven Eigenschaften der äußerlichen Gegenstände sind, so bleibt nichts übrig, als sie sind der Fertigkeit der Seele sich die Dinge nebeneinander und in ihrer Folge aufeinander vorzustellen, die Bedingung unter welchen uns alle Erscheinungen und Anschauungen möglich werden. Sie sind die Form unserer gegenwärtigen Sinnlichkeit, sie sind Anschauungen welche a priori unabhängig von aller Erfahrung, in der Seele selbst zum Grund liegen.

§. 39.

ständen an sich, und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Kant. Cr. d. r. V. p. 42.

Aber eben darum sind Raum und Zeit auch nicht etwas, das an den Gegenständen selbst haftet, sondern sind bloße subjective Vorstellungen in uns; das Seyn im Raum und der Zeit, mithin auch die Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Folge, Veränderung und Bewegung, sind also gar nicht Eigenschaften, die den Gegenständen selbst und an sich zukommen, sondern Vorstellungen in unsern Gedanken, die lediglich an der Natur unserer Sinnlichkeit haften. Daher kennen wir Dinge bloß so, wie sie uns erscheinen, d. i. wir kennen bloß die Eindrücke, die sie auf unsere sinnliche Vorstellungsfähigkeit machen; was sie dagegen an sich seyen, oder was für Vorstellungen sich etwa andere vernünftige Wesen von ihnen machen, ist uns gänzlich unbekannt. Schulz Erläuterungen. S. 209.

§. 39.

Von der Eintheilung des Raums in den empirischen und transcendenten.

In dem Kantischen System giebt es nebst dem transcendenten auch einen empirischen Raum, dies ist was ich in meinen Zweifeln nicht gehörig unterschieden habe, weil ich mich ganz allein an den transcendenten Raum hielt, und diese Eintheilung vor ganz überflüßig gehalten habe. Bey genauer Untersuchung finde ich nun, daß diese Eintheilung dem Kantischen System mehr nachtheilig als vortheilhaft ist.

1.) Der empirische Raum ist nach dem Kantischen System, ein Object der sinnlichen Erfahrung, *) ein Begriff welchen wir durch die Erfahrung erhalten, er ist selbst eine empirische Anschauung. Es ist nicht minder eine Erfahrung und Anschauung, daß sich Gegenstände aussereinander befinden. Die Gegenstände aller empirischen Anschauung sind Erscheinungen; **) der empirische Raum und das Aussereinanderseyn der Dinge, sind also ebenfalls Erscheinungen. Nun haben wir nach dem Kantischen System alle Anschau-

*) Kant metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. S. 2.

**) Wir haben also sagen wollen daß alle unsere Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sey. Kant Cr. d. r. V. S. 42.

schauungen, und folglich alle Erscheinungen nur in Zeit und Raum. Folglich haben wir die Anschauung und Erscheinung des empirischen Raums, des empirischen Aussereinanderseyns der Dinge, ebenfalls im Raum. Wir haben also die Anschauung des Raums durch den Raum; wir erhalten die empirische Vorstellung des Raums, welches ein unläugbarer Zirkel ist, und im Grund so viel heißt, wir sehen einen Raum, weil wir einen Raum sehen. Man würde sich wahrer und genauer ausdrücken, wenn man sagen und gestehen wollte; daß wir die Vorstellung und Anschauung des Raums haben, weil es einen Raum giebt, weil es Gegenstände giebt welche sich wirklich unabhängig von unserer Vorstellungsart aussereinander befinden.

2.) Der empirische Raum, und folglich das Aussereinanderseyn der Dinge sind Anschauungen, folglich Erscheinungen. Es gilt also von beyden was von allen Erscheinungen überhaupt gilt. Von diesen läßt sich also nicht minder fragen, ob diesen beyden Erscheinungen, außer der Vorstellung, etwas objectives und substantielles, das selbst keine Erscheinung ist, zum Grunde liege, oder nicht? Ist das lezte, so ist das Daseyn und Aussereinanderseyn der Dinge ganz subjectiv. Dies sowohl als der empirische Raum sind nichts weiter als Vorstellungen, diese Vorstellungen haben keinen Gegenstand, welcher sich nun außer der Erkenntniß entspricht, und der Grund dieser Ein-

thei-

theilung ist bloß allein logisch. Liegt aber diesen beyden Erscheinungen etwas außer unserer Erkenntniß zum Grund, warum wollen wir diesen Grund sodann, in einer subjectiven Bedingung und Form unserer Sinnlichkeit, in einer Eigenschaft unserer Seele, ohne alle Einwirkung dieser zum Grund liegenden Dinge suchen? So ist folglich der transcendente Raum eine bloße Erdichtung und Speculation. Wir werden Dinge außer uns gewahr, nicht weil wir diese Form der Sinnlichkeit haben, kraft welcher wir uns die Gegenstände als außereinander befindlich vorstellen, sondern weil die Dinge wirklich außereinander sind. Ich brauche nun nichts weiter, um zu wißen, wodurch die Vorstellung von dem Außereinanderseyn der Dinge, folglich vom Raum in uns entsteht; sie entsteht durch das Daseyn und das objective Aussereinanderseyn, der auf meine Erkenntnißkraft wirkenden, übersinnlichen Erscheinungsgründe. Daß es deren giebt, habe ich durch diese ganze Abhandlung weitläufig bewiesen. Wozu also eine ganz besondere Form der Sinnlichkeit, welche das objective Daseyn der Erscheinungsgründe, wo nicht aufhebt, doch gewiß zweifelhaft macht?

Wollte man um dieser Schwierigkeit auszuweichen annehmen, daß es bloß einen transcendenten, und gar keinen empirischen Raum gebe; so wäre 1) die totale Subjectivität aller Anschauungen noch einleuchtender und gewisser, und

14

2) hätte der transcendente Raum kein in der Sinnenwelt entsprechendes Object, wir hätten also diese Form der Sinnlichkeit ganz ohne alle Bestimmung. Wozu hätten wir diese Receptivität, um etwas zu erkennen, das gar nicht gegeben ist? Ob ich gleich gestehen muß, daß dieser Einwurf auch dem empirischen Raum gilt, weil dieser ebenfalls nur eine Vorstellung und Erscheinung ist, von welcher wie von allen übrigen Erscheinungen in dem Kantischen System, alle übersinnlichen Gründe geläugnet oder bezweifelt werden. Hier hätte freylich der transcendente Raum an dem empirischen einen Gegenstand, an welchem er sich äußern kann, da aber aus den eben angeführten Gründen nach der Kantischen Lehre, dem empirischen Raum nichts objectives zum Grund liegt: so ist der empirische Raum eine ganz leere Vorstellung, und da der empirische Raum, der Gegenstand des transcendenten ist, so ist es dieser leztere nicht minder, und der vorgebliche empirische Gegenstand des transcendenten Raums ist eine bloße Illusion, indem bey genauerer Untersuchung beyde als ganz subjective Vorstellungen erscheinen.

3) Warum giebt es nicht auch eine empirische Zeit, so wie es einen empirischen Raum giebt? Vermuthlich, weil die Zeit keines unmittelbar entsprechenden Objects außer uns in der Sinnenwelt bedarf, indem sie sich auf die Ver-

Veränderungen in uns selbst bezieht, weil diese ihre Gegenstände sind. Ich antworte.

a) Wenn meine eignen innern Veränderungen der Gegenstand von der Anschauung, Zeit sind, wenn meine eigenen Veränderungen nur Erscheinungen sind, welche durch die Vorstellung von Zeit und Raum möglich werden: *) woher erhalte ich denn die Vorstellung von dem Daseyn dieser Veränderungen und Erscheinungen? Alles ist nur vorstellbar in Zeit und Raum. Im Raum werde ich solche nicht gewahr, also in der Zeit. Diese müste aber früher als ich selbst, als die Veränderungen seyn, welche ich durch sie gewahr werde. Ich müste verändert werden, ehe ich selbst bin; ich müste verändert werden, ehe ich verändert werde. Ich erkenne mein Daseyn, weil ich mich in der Zeit erkenne. Ich erkenne mich in der Zeit durch meine innern Veränderungen. Was ist also früher, die Zeit oder meine Veränderungen? Wenn die Zeit früher ist, so können unmöglich ihr Gegenstand meine innere Veränderun-

 gen

*) Selbst die innere und sinnliche Anschauung unsers Gemüths (als Gegenstand des Bewußtseyns) dessen Bestimmung, durch die Succeßion verschiedener Zustände in der Zeit vorgestellt wird, ist auch nicht das eigentliche Selbst, so wie es an sich existirt, oder das transcendente Subjekt, sondern nur eine Erscheinung. Kant Cr. der r. V. S. 492.

Denn ich selbst kenne mich bloß als Erscheinung. Pr. der Mendels. Morgenst. S. 211.

gen seyn. Wenn die Veränderungen früher sind; so sind diese Veränderungen keine Anschauung und Erscheinungen, denn alle diese können nur in Zeit und Raum erhalten werden; so ist das Kantische Criterium von dem Daseyn der Dinge falsch, denn es paßt nicht auf meine eigenen innern Veränderungen: woher weiß ich also, daß ich innerlich verändert werde? Woher weiß ich, daß ich bin? Es scheint also, daß ich und meine innern Veränderungen etwas mehr als bloße Erscheinungen sind, daß wir den Begriff von Zeit erst durch das Gewahrwerden der Veränderung erhalten, statt daß wir nach der Kantischen Lehre, alle Veränderungen in der Zeit bemerken, daß alle Veränderungen erst durch die subjective Vorstellung der Zeit möglich werden. Denn wenn dies lezte der Fall wäre, so würden unsere eigenen Veränderungen so wie die Veränderungen aller übrigen Dinge, erst durch diese Form unserer Sinnlichkeit wirklich; sie hätten keine objective Existenz, weil sie bloße Erscheinungen sind, welchen nichts objectives zum Grund liegt, und diese Sinnlichkeitsform, die Zeit, wäre eher vorhanden, ehe ihr ein Object entspricht, an welchem sie sich äußern kann. Ja wir wüßten sogar nicht, ob sie ein wirkliches Object hat, weil es ungewiß ist, ob ihrem Object, den innern Veränderungen, als Erscheinungen etwas objectives zum Grund liegt. Welch ein Galimathias, welche Verwirrung und endlose Widersprüche folgen aus solchen Begrif-

fen und Grundsäzen! Hier fühle ich abermal, was dunkle Vorstellungen sind. Ich habe alle Mühe, das Ungereimte welches ich so sehr fühle, verständlich zu machen. Aber ich fürchte, daß ich eine so verworrene Sache nur noch mehr verwirrt habe.

b) Wenn der Gegenstand der Kantischen subjectiven Anschauung a priori, Zeit, ganz allein meine eigenen innern Veränderungen sind: so sezt dies voraus daß alle innern Veränderungen, ohne alle Einwirkung äusserlicher Gegenstände hervorgebracht werden können, daß sie also alle ganz subjectiv sind, daß folglich meine Vorstellungen von äußern Gegenständen, die selbst meine eigenen Veränderungen sind, ebenfalls ganz subjectiv sind, daß es entweder gar keine, oder ganz unwirksame Gegenstände außer mir giebt. Die Seele ist sodann der ausschliessende Grund von allen Erscheinungen, von allen äusserlichen Veränderungen. Nichts verändert sich an sich selbst. Es kommt also darauf an, was man von beyden annehmen will. Entweder werden meine eigenen innern Veränderungen blos allein durch mich, oder sie werden durch die Einwirkung, folglich durch die Veränderungen der Objecte außer uns hervorgebracht. Im ersten Fall sind alle meine Vorstellungen, als innere Veränderungen ganz subjectiv. Im zweyten Fall ist keine innere Veränderung möglich, wenn sich nichts außer mir verändert. Folglich wären die Veränderungen der äussern Dinge eher als meine eigene der Gegen-

stand der Zeit; die Zeit wäre also ebenfalls eine äußere Anschauung, und es könnte eben so gut eine empirische Zeit, als einen empirischen Raum geben. Nun gehe ich aber noch weiter. — Wenn die Veränderungen der äußern Gegenstände, der Gegenstand der Zeit und der Grund meiner innern Veränderung und Vorstellungen sind, so ist 1) die Zeit nicht subjectiver, sondern zugleich objectiver Natur. 2) Alle mögliche äußerliche Veränderung der Gegenstände außer mir ist, so lang wir bey den Erscheinungen stehen bleiben, bloße Veränderung des Orts, folglich Bewegung. Alle Bewegung ist weiters nur im Raum möglich. Folglich ist die Kantische subjective ursprüngliche Anschauung der Zeit, keine coordinirte sondern eine abgeleitete, der Anschauung des Raums subordinirte durch sie erst mögliche Anschauung. Der eigentliche Gegenstand der Anschauung, Zeit ist die Bewegung, und die Grundbedingung dieser Vorstellung, durch welche sie allein möglich wird, ist der Raum. Wir hätten also, wenn auch das Kantische System der Anschauungen a priori wahr wäre, nur eine einzige reine Anschauung a priori, und diese wäre der Raum. Daß bey der Vorstellung der Zeit der Begriff von Raum zum Grund liege, wird durch alle Erfahrung, und selbst durch den Sprachgebrauch hinlänglich bestättigt. Es kann nichts aus diesen beyden angeführt werden, wo nicht am Ende die Vorstellung von Zeit sich in die Vorstellung von Bewe-

gung

gung und folglich in jene von Raum sehr natürlich auflößt. *)

Oder was kann in mir verändert werden? — Meine Vorstellungskraft. Wie kann diese verändert werden? — Dadurch daß ich andere Vorstellungen erhalte, andere Erscheinungen habe. Wie ist es möglich daß ich andere Vorstellungen erhalte? — Dadurch, daß die Dinge, welche ich mir vorstelle, verändert werden. Wie kann dieß geschehen? Ganz allein dadurch, daß sie ihre Verhältniße gegen mich verändern? Und wie heißt diese Veränderung der Verhältniße? — Bewegung. Die Bewegung welche wir in den äußern Gegenständen gewahr werden, folglich die Veränderungen der äusserlichen Gegenstände, sind also die Quelle unserer innern Veränderungen. Wenn es keine Gegenstände außer mir gäbe, welche ihre Verhältniße unter sich und zu uns verändern, so wäre auch keine innere Veränderung möglich; oder sie geschähe ohne alle Veranlassung, ohne allen Gegenstand, ohne allen Grund. Wenn nur eine einzige vorstellende Kraft wäre, so hätte diese kein Bewußtseyn, keinen Begriff von ihrem Daseyn. Denn Bewußtseyn sezt das Vermögen voraus sich von andern zu unterscheiden; und wovon wollte ich mich unterscheiden, wenn nichts außer mir wäre?

*) Siehe meine Zweifel über die Kantischen Begriffe von Zeit und Raum, S. 5.

§. 40.

Von dem transcendenten Raum.

Das was das Kantische System auszeichnet, ist die Lehre von dem transcendenten Raum. Dieser verdient also eine eigene Untersuchung. Was ist nun dieser Raum? Wir haben gehört, daß er kein äußerliches Object sey, daß er eben darum keine Eigenschaft der Gegenstände selbst sey, daß er folglich ganz subjectiv, etwas in unserer Seele sey, wodurch die Vorstellung anderer Dinge und Anschauungen erst möglich wird.

Wenn der transcendente Raum etwas in unserer Seele ist, so muß er entweder selbst eine Vorstellung, oder eine Eigenschaft unserer Seele seyn, denn außer diesen beyden wird in unserer Seele nichts angetroffen. Wir wollen untersuchen, in wiefern er das eine oder das andere ist.

§. 41.

Der transcendente Raum kann keine wirkliche Vorstellung der Seele seyn.

1.) Wenn der transcendente Raum eine wirkliche Vorstellung ist, so fragt sich wo ist das Object zu dieser Vorstellung? Was bestimmt die Seele zu dieser Vorstellung? Die Gegner werden antworten, der empirische Raum. Aber a) der empirische Raum wird ja selbst erst durch den transcendenten gedenkbar, durch ihn allein werden

den wir erst im Stande gesezt, Gegenstände im empirischen Raum gewahr zu werden. Der transcendente Raum macht also den empirischen erst entstehen, dieser leztere kann also folglich nicht der Gegenstand des transcendenten Raums seyn, noch weniger kann er die Vorstellung des transcendenten Raums hervorbringen, indem er selbst nur Wirkung dieses leztern ist. Er kann also unmöglich die Seele zu Vorstellung des transcendenten Raums bestimmen. b) Der empirische Raum ist selbst nichts, als eine Erscheinung, denn jeder Erscheinung liegt nach dem Kantischen System nichts objectives übersinnliches zum Grund. Folglich hat der empirische Raum nicht mehr Realität, als alle übrigen Erscheinungen haben. Diese sind aber bloße Vorstellungen. Folglich ist der transcendente Raum eine Vorstellung, welche abermal eine Vorstellung zum Gegenstand hat. Zu allen Vorstellungen werde ich durch etwas bestimmt, was ausser mir ist; warum nicht zu dieser? Es kann kein anderer Grund seyn, als, weil die Dinge, welche ich kraft dieser Vorstellung ausser mir zu finden glaube, entweder gar nicht, oder ganz unwirksam sind. Dann ist alles subjectiv. Sind sie aber, und wirken diese Vorstellung in mir: so ist diese Wirkung eine Erfahrung, welche ich von ihrem Ausser- und Nebeneinanderseyn mache; wir haben also diese Vorstellung durch die Erfahrung, d. i. durch eine Veränderung, welche die übersinnlichen Gründe

der Erscheinungen, kraft der uns eigenen Receptivität in uns hervorbringen.

2.) Wenn der transcendente Raum selbst eine Vorstellung unserer Seele ist: so heißt also, die Dinge sind und befinden sich im Raum eben so viel, als die Gegenstände ausser uns sind und befinden sich in unserer Vorstellung. Wenn dies ist, wo ist sodann ihre Realität? Selbst als Erscheinungen, sind sie blos subjectiv.

§. 42.

Der transcendente Raum kann eben so wenig ein Vermögen, oder eine Fähigkeit der Seele seyn.

1) Nach dem Kantischen System ist der Raum eine Anschauung, und zwar eine Anschauung a priori. Welcher Mensch hat jemals eine Anschauung oder Vorstellung, ein Vermögen und eine Fähigkeit genennt? Wer wird sagen, daß der Baum, den ich hier vor mir sehe, ein Vermögen, eine Fähigkeit meines Gesichts sey. Anschauungen und Vorstellungen sind wirkliche Handlungen. Kein Vermögen der Seele ist die Handlung selbst, durch welche dieses Vermögen hervorgebracht wird. Handlungen und das Vermögen solche hervorzubringen müßen genau voneinander unterschieden werden, so wie sie in der Natur selbst unterschieden sind; die Handlungen selbst, sezen allzeit das Vermögen zu handeln voraus,

aber

aber das Vermögen selbst kann gar wohl ohne wirkliche Handlungen bestehen, so habe ich z. B. das Vermögen zu reden, zu essen, zu schlaffen, aber welcher Mensch spricht, oder ißt, oder schläft unaufhörlich, weil er dieses Vermögen hat?

2.) Wenn der transcendente Raum nichts weiter als die Fähigkeit ist, sich die Dinge (welche Dinge, wenn ihre Vorstellung erst durch den Raum möglich wird, wenn es keine selbstständige Dinge giebt) als aussereinander befindlich vorzustellen, so heißt mit andern Worten in einem andern Beyspiel so viel: **wer sehen will muß dazu Augen haben.** Aber welches Aug kann sehen, wo nichts sichtbares vorhanden ist, wo es durchaus an Gegenständen mangelt?

3.) Wenn der transcendente Raum eine bloße Fähigkeit der Seele ist, so heißt die Redensart, **ich stelle mir die Dinge im Raum vor,** nichts weiter, als ich stelle mir die Dinge in meiner Fähigkeit vor. **Die Dinge befinden sich im Raum,** will sodann so viel sagen, als die Dinge befinden sich in meiner Fähigkeit. Man sage nicht, daß diese Redensarten nur auf den empirischen Raum stossen; denn der empirische Raum ist ja, wie ich (§. 39.) bewiesen habe, selbst nur eine Vorstellung, welche an sich keine objective Realität hat, welche erst als Erscheinung, durch die transcendente Anschauung des Raums möglich wird. Obige Redensarten sind also vollkommen synonymisch, weil das Definitum und die Definition,

ein

ein und dasselbige Ding sind. Die Dinge sind im Raum aussereinander befindlich, heißt also so viel, als sie sind in meiner Fähigkeit, folglich nicht wirklich und an sich selbst aussereinander befindlich. Das Aussereinanderseyn, ist also nur eine idealische, intellectuelle, logische, keine objective Eigenschaft der Dinge.

4.) Wenn die Fähigkeit mit den wirklichen Vorstellungen selbst, ein und dasselbige Ding ist, weil die wirklichen Vorstellungen, durch die Fähigkeit erst möglich werden: so ist nicht die Vorstellung von Raum und Zeit allein subjectiv. Dies gilt sodann allen übrigen Vorstellungen eben so gut: sie sind alle subjectiv, a priori, reine Vorstellungen und Anschauungen; denn sie sind eben so wenig möglich, wenn nicht das Vermögen sich etwas anzuschauen, Vorstellungen zu haben, vorhergeht. Dies Vermögen ist nicht erworben, es liegt in der Seele selbst zum Grund. Die Anschauungen und Vorstellungen, sind nach dem Kantischen System, von dem Vermögen nicht unterschieden; also sind alle Anschauungen a priori; weil das Vermögen Anschauungen zu haben a priori und von wirklichen Anschauungen nicht unterschieden ist.

5.) Wenn der transcendente Raum eine bloße Fähigkeit der Seele ist; so frage ich: wo ist das Object, an welchem sich diese Fähigkeit der Seele üben und äußern kann. Allen Fähigkeiten der Seele correspondirt nothwendig ein Object, also

auch

auch dieser. Der empirische Raum kann dieses Object nicht seyn, denn er selbst ist nur eine Vorstellung, welche keinen objectiven Gegenstand hat, eine Erscheinung, welcher nichts übersinnliches zum Grund liegen soll, eine Anschauung, welche erst durch den transcendenten Raum möglich wird. Alle übrigen Dinge werden ja nach der Kantischen Lehre, erst durch die transcendentale Vorstellung des Raums in der Anschauung gegeben; der Gegenstand der Anschauung ist weiter nichts als eine Erscheinung, welcher nichts übersinnliches an sich selbst zum Grund liegt, hinter welcher wir etwas übersinnliches nur kraft einer ganz subjectiven Verstandesregel suchen. Nach der bisherigen Logik, kann keine Fähigkeit ihre Objecte schaffen, sie ist nicht die wirkende Ursache derselben, sie kann blos Gegenstände die unabhängig von ihr schon vorhanden sind, auf eine ihr angemessene Art bemerken und behandeln. Nach dieser Art zu schliessen, müsten also die Gegenstände vorhanden seyn, ehe eine Kraft oder Fähigkeit sie entdekt. Sind nun die Gegenstände einer Fähigkeit schon in ihrer ersten Aeusserung vorhanden, oder sind sie es nicht? Sind diese Gegenstände vorhanden, so fragt sich weiter; tragen sie etwas zur wirklichen Vorstellung bey, oder nicht? Ist das erste, so wird ja die Vorstellung nicht durch die bloße Fähigkeit hervorgebracht, die Vorstellung selbst ist etwas mehr als diese Fähigkeit. Tragen sie nichts dazu bey; woher weiß ich, daß

Ge-

Gegenstände vorhanden sind? Wozu sind sie vorhanden? So sind alle Vorstellungen ganz subjectiv. Sind aber die Gegenstände vor der Aeusserung der Kraft, nicht vorhanden; wie werden sie wirklich? Wer kann behaupten, daß die Stadt in welcher ich wohne, erst durch meine Fähigkeit sie zu bewirken, wirklich geworden sey? Wie kann man in der Kantischen Schule von Erfahrung und Wirkung der äußern Gegenstände sprechen, wenn diese erst durch meine Vorstellungskraft hervorgebracht werden? Dies Ganze heißt also mit andern Worten; ich könnte keine Anschauungen haben, wenn ich nicht das Anschauungsvermögen hätte. Wer läugnet das? Aber was nüzt mir das bloße Anschauungsvermögen, wenn nichts ist, was ich anschauen kann? "Das Anschauungsvermögen geht also vor jeder Anschauung vorher." Wahr; aber eben so gut und noch nothwendiger die Realität der Gegenstände, welche angeschaut werden sollen, weil die Anschauung nicht erst die Gegenstände schaft. Sie kann eben so wenig machen, daß Gegenstände außereinander sind, denn sie müßen entweder, meine bloßen Gedanken seyn, oder eine von mir abgesonderte Existenz haben, das heißt sie müssen sich, so wie sie sich außer mir, eben so auch aussereinander selbst befinden. Warum soll nun dieses Aussereinanderseyn nicht ebenfalls das Seinige, zu meiner Vorstellung von Aussereinanderseyn beytragen, und das, was in mir subjectiv ist, modifi-

modificiren und bestimmen? Wenn ich dies nicht annehmen will, so ist dieses Aussereinanderseyn, und folglich das Daseyn der vermeintlichen Gegenstände außer mir eine bloße subjective Illusion; so sage ich nichts, wenn ich von Erfahrung und Einwirkung spreche: denn diese beyde können unmöglich statt haben, wo alles in mir und durch mich selbst vorgeht.

Aus diesem folgt, daß wenn eine Anschauung wirklich werden soll, eben so gut ein Object als ein Vermögen der Seele erfordert wird. Der Raum ist also ebenfalls kein bloßes Vermögen, keine bloße Receptivität unserer Seele, oder wir müßen annehmen, daß sich ein Vermögen unserer Seele äussern kann, ohne allen Gegenstand, welcher ihm entspricht; wir müßen eben so gut annehmen, daß ich sehe, ohne Gegenstände zu haben, welche ich sehe. Da unsere Erkenntniß unmöglich ganz subjectiver Natur seyn kann; *) da folglich die Gegenstände außer uns keine grundlosen Erscheinungen sind, sondern eine objective Realität haben, (§. 10. 28.) und nicht erst durch unser Erkenntnißvermögen hervorgebracht werden; da sie unsere Receptivität durch ihr objectives Daseyn und Aussereinanderseyn, auf eine ihr correspondirende Art zur Vorstellung von diesem Daseyn und Aussereinanderseyn bestimmen, da es lächerlich wäre, wenn ein gegebner Gegenstand mit

*) Siehe meine Abhandlung über den Grund und die Gewißheit der menschlichen Erkenntniß.

mit und so oft erst entstehen sollte, als Receptivitäten zur Wirklichkeit gelangen; indem sodann dieser Gegenstand für einige wäre, und für andere werdende Receptivitäten zu gleicher Zeit erst entstünde: so folgt offenbar daß diese Gegenstände, oder vielmehr ihre übersinnlichen Gründe früher vorhanden sind, als die Receptivität, durch welche wir sie bemerken. Das subjective ist also bey weitem nicht das erste, was in der Vorstellung des Raums allem übrigen vorhergeht, und der Raum so wie die Zeit, sind weder ein bloßer Gedanke und eben so wenig eine bloße Fähigkeit unserer Seele.

6.) Wenn der transscendente Raum und die Zeit bloße Fähigkeiten unserer Seele sind, durch welche erst alle Anschauungen von Aussereinanderseyn, von der Ausdehnung und Bewegung, von Veränderungen und Folge möglich werden; wenn jede Anschauung nur statt hat, insofern uns ein Gegenstand gegeben wird, *) und wenn dies abermal nur möglich ist, insofern das Gemüth dadurch afficirt wird: so ist der Schluß unvermeidlich, so sind Zeit und Raum (d. h. unsere eigene Receptivität) diejenigen welche die Gegenstände geben, welche machen daß dadurch unser Gemüth afficirt werde, so afficirt sich also das Gemüth selbst, so ist alles subjectiv, so klingt es sonderbar von Gegenständen zu sprechen, die unser Gemüth afficiren, ehe dieses Gemüth sie gegeben hat;

*) Kant. Cr. der r. V. p. 19.

hat, oder die Gegenstände sind schon vor der Receptivität vorhanden, und werden nicht, wie man will, erst durch diese gegeben. Für andere Wesen, welche diese Receptivität nicht haben, giebt es sodann gar keine Gegenstände; diese Folge ist unvermeidlich.

Laßt uns das eben angeführte S. 19. der Cr. der r. V. enthaltene Kantische Raisonnement in derselbigen Ordnung und mit denselbigen Worten auf eine andere Fähigkeit der Seele anwenden, wir wollen sehen, ob wir es in diesem Fall, noch eben so concludent finden.

Durch die Fähigkeit zu sehen, sind erst Gesichtsideen möglich, aber die Fähigkeit allein giebt keine Ideen; eine Gesichtsidee hat nur statt, insofern uns ein Gegenstand gegeben wird. Dies selbst ist aber nur wieder dadurch möglich, daß unsere Fähigkeit zu sehen durch den Gegenstand auf eine gewisse Art gereizt werde. Hiemit ist die Fähigkeit zu sehen diejenige, welche die Gegenstände giebt, welche möglich macht, daß unser Aug durch die Gegenstände afficirt werde. Ist dies nicht ganz derselbige Schluß? Vermuthlich wird man sich dadurch zu helffen suchen, daß die Gesichtsideen nicht so nothwendig und allgemein sind, wie die Vorstellungen von Raum. Aber 1) haben die Gesichtsideen wirklich eine Nothwendigkeit und Allgemeinheit; denn jedes Aug kann sich die Gegenstände nicht anders vorstellen; es muß sich

15

solche auf diese Art vorstellen, alle Gegenstände erscheinen jedem Auge auf diese Art. 2.) Wenn auch dies nicht wäre, so würde es doch nichts zur Sache machen, denn der Grund der Frage bleibt noch immer derselbige. Denn es fragt sich noch immer; ob die bloße Fähigkeit die Gegenstände giebt, und die Einwirkung verursacht? Und dann 3) kommt es darauf an, welches die Quelle dieser Nothwendigkeit und Allgemeinheit ist, von welcher sogleich die Rede seyn soll, wenn ich mich anschicke, die Kantischen Gründe zu widerlegen.

Der transcendente Raum ist also weder ein Object, weder ein Erfahrungsbegriff, weder eine Eigenschaft der Dinge, weder eine Eigenschaft der Seele, d. i. weder eine wirkliche Vorstellung (§. 41.) und eben so wenig eine Fähigkeit, ein Vermögen der Seele. (§. 42.) Es ist folglich gar nichts als eine bloße Erdichtung und Speculation. Es ist etwas das gar keinen Gegenstand hat, weil der empirische Raum, welcher sein eigentlicher Gegenstand seyn sollte, durch den transcendenten Raum selbst erst möglich wird, weil der empirische Raum, als eine Anschauung und Erscheinung selbst nichts objectives ist, indem nach der Kantischen Lehre, den Erscheinungen nichts objectives und übersinnliches zum Grund liegen soll. Der transcendente Raum sezt voraus, daß alles Daseyn und Aussereinanderseyn der Dinge keine objectiven Eigenschaften sind, daß allen Erscheinungen nichts übersinnliches zum Grund liegt.

Denn

Denn wenn das Daseyn und Aussereinanderseyn der Gegenstände objective Eigenschaften wären, so würden wir uns die Dinge als wirklich und aussereinander befindlich vorstellen, nicht weil wir eine gewisse Receptivität haben, sondern weil sie wirklich vorhanden und auseinander befindlich sind, weil sie durch diese beyden objectiven Eigenschaften unsere subjective Empfänglichkeit zu dieser und keiner andern Vorstellung bestimmen. Da nun wie ich (§. 24.) bewiesen habe, das Daseyn und und Aussereinanderseyn der Dinge objective Eigenschaften derselben sind; da bey jeder Erscheinung übersinnliche und objective Erscheinungsgründe zum Grund liegen (§. 10. 28.); so gründet sich der transcendente Raum auf eine ganz falsche Voraussetzung und ist folglich nichts weiter als eine bloße Erdichtung, welche alles verneint, alles subjectiv, ja sogar unser eigenes objectives Daseyn wankend macht, und für die gesammte menschliche Erkenntniß von den widrigsten Folgen ist.

§. 43.

Widerlegung der Kantischen Gründe für den transcendenten Raum.

Widerlegung des ersten Kantischen Grundes.

Nach allem, was ich in dieser so wohl als der vorhergehenden Schrift gegen die Kantische Theorie angeführt habe; nachdem ich, so viel mir

möglich war, zu beweisen gesucht habe, daß allen Erscheinungen übersinnliche Erscheinungsgründe zum Grund liegen, daß wir von solchen gewisse objective Eigenschaften erkennen, daß ihr Daseyn und Aussereinanderseyn, solche objective Eigenschaften sind: sollte es beynahe überflüßig scheinen eine besondere Widerlegung dieser Gründe zu unternehmen. Aber da es nun einmahl gewisse Leser giebt, welche nie von selbst die nöthigen weitern Schlüsse und Anwendung machen, welche nichts für widerlegt halten, was nicht besonders und ausdrücklich widerlegt ist, deren Bequemlichkeit von einem Schriftsteller fodert, daß er ihnen sagen solle, was sie sich bey einer sehr mäßigen Anstrengung selbst sagen könnten; da diese Foderung in verschiedenen Recensionen ausdrücklich an mich gebracht worden ist: so will ich mich auch dieser Arbeit unterziehen. Zu diesem Ende führe ich die eigenen Worte unseres Weltweisen an, und setze jedem seiner Gründe meine eigenen Erinnerungen bey.

"Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußern Erfahrungen abgezogen worden, denn damit gewisse Empfindungen auf etwas außer mich bezogen werden (d. i. auf etwas in einem andern Orte des Raums als darinnen ich mich befinde) ingleichen, damit ich sie als aussereinander, mithin nicht bloß verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muß die Vorstellung des Raums schon zum Grunde liegen.

Demnach kann die Vorstellung des Raums nicht aus den Verhältnissen der äußern Erscheinung durch Erfahrung erborgt seyn, sondern diese äußere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich." *).

Ich bemerke

1.) Das ganze Raisonnement für die Priorität des Raums, gründet sich in der angeführten Stelle auf den Saz, daß der Raum kein Erfahrungsbegriff sey. Dieser Saz selbst aber wird dadurch bewiesen, daß wir den von uns gemachten Erfahrungen zu Folge, jeden Gegenstand der äußern Empfindung schon in dem Raum finden. Daraus schließe ich, daß sich das Kantische System von einem transcendenten Raum selbst auf Erfahrung gründet; daß es kein System ist, welches a priori erkannt wird. Nun sezt aber jede Erfahrung, also auch der Grund des Kantischen Systems Anschauungen voraus; die Gegenstände der empirischen Anschauungen sind Erscheinungen, und den Erscheinungen sollen keine übersinnlichen Gegenstände zum Grund liegen, sie sollen keinen objectiven Grund haben. Welchen Grund hat nun das Kantische System vom transcendenten Raum? Welchen Grund haben die Erfahrungen auf welche diese Lehre gebaut ist? Wie kann man sich auf Erfahrungen beruffen, wo nichts außer uns ist, außer den Erscheinungen, welche selbst keinen weitern objectiven Grund haben? Oder

*) Kant Cr. d. r. V. S. 23.

haben die Erscheinungen einen objectiven übersinnlichen Grund, so muß dies auch von der Erscheinung Raum gelten, und dann ist diese Vorstellung, da sie außer der Seele noch einen weitern Grund hat, welcher die Seele selbst zu dieser Vorstellung determinirt, nicht ganz subjectiv. Es liegt also entweder den Erscheinungen außer meiner Seele etwas objectives zum Grund, oder nicht. Ist das erste, warum zweiffelt man an dem objectiven Daseyn der Dinge außer uns, an ihrer Coexistenz und Wirkung auf unsere vorstellende Kraft? Ist das lezte, so folgt nebst dem, daß der Erscheinung von uns selbst nichts objectives zum Grund liegt, daß wir folglich selbst keine objective Existenz haben; noch eine zweyte Ungereimtheit. Diese Erfahrung samt dem auf ihn sich gründenden System und weitern Folgen, ist eine helle Illusion eines Wesens, das selbst keine Wirklichkeit hat. Welchen Beweiß, welche Zuversicht kann eine Illusion, deren Wirklichkeit man so gar zu beweisen sucht, die uns durch dieses System als Illusion bekannt gemacht wird, die selbst als Illusion keinen Grund hat, welcher es an Object und Subject zugleich mangelt; welche Beruhigung kann ein solches illudirendes System geben? — Ich erwarte nicht, daß die Kantische Schule ein so einleuchtendes Absurdum zugeben wird. Aber alsdann ist auch die Wirklichkeit und das objective Aussereinanderseyn der Dinge außer uns hinlänglich bewiesen, und wir haben

ben sodann die Priorität von der Vorstellung des Raums nicht allein in unserer Receptivität, sondern in der Priorität der Gegenstände außer uns zu suchen. Alles hängt also davon ab, ob das Ausser- und Nebeneinanderseyn der Dinge eine objective von unserer Vorstellungskraft unabhängige Eigenschaft sey; ob den Erscheinungen etwas objectives und übersinnliches zum Grund liegt. Lezteres habe ich dadurch außer Zweifel gesezt, daß wir ausserdem selbst keine objective Existenz hätten. Ersteres ist eine Folge von dem objectiven substantiellen Daseyn. Denn Dinge welche sich ineinander befinden, wie unsere Gedanken in der Seele, haben keine abgesonderte, individuelle Existenz. Es würde daraus folgen, daß alle Gegenstände bloße Modificationen meiner selbst wären, daß ich das einzige substantielle Wesen wäre, daß alle übrigen vorstellenden Kräfte nur in und durch meine Vorstellungskraft eine Wirklichkeit hätten. Solche Dinge welche nicht ineinander existiren können, müßen nothwendig unabhängig von aller Erkenntniß und Vorstellung aussereinander seyn. Das Aussereinanderseyn kann keine bloß sinnliche körperliche Eigenschaft seyn, denn wenn es nicht zugleich eine übersinnliche Eigenschaft wäre, so würde das objective Daseyn mehrer außer mir befindlichen Kräfte, ihre abgesonderte individuelle objective Existenz schlechterdings unmöglich seyn.

2.) Kant sagt an der oben angeführten Stelle, wir finden die Dinge schon im Raum, so bald sich einzelne Empfindungen darauf beziehen; diese Vorstellung geht den einzelnen Empfindungen vorher. Darum ist der Raum keine Empfindung, keine empirische Anschauung. Der Vordersaz ist richtig, aber die Schlußfolge ist falsch, so bald sich andere natürlichere Ursachen anführen lassen, warum wir die Dinge sogleich im Raum finden, sobald wir sie empfinden. Wir müßen alle Dinge im Raum, das heißt aussereinander finden, weil alle Dinge wirklich an sich unabhängig von unserer Vorstellungskraft, folglich von jeder einzelnen Vorstellung und Empfindung ausser- und nebeneinander existiren; weil wir sie bey der ersten Empfindung schon coexistirend gewahr werden; weil die Coexistenz eine objective Eigenschaft ist; weil unsere Vorstellung das vorstellt, was wirklich an der Seele ist. Wir finden alle Dinge im Raum (nach der Kantischen Erklärung dieses Worts, in unserer Fähigkeit) nicht weil wir diese Fähigkeit haben, die Dinge als coexistirend zu denken, sondern weil sie wirklich coexistiren; weil durch diese Coexistenz unsere Fähigkeit zu einer dem Gegenstand entsprechenden Vorstellung determinirt wird; weil die Fähigkeit selbst nichts anders ist als der Modus, sich das objective Aussereinanderseyn, dieser auf sie wirkenden von ihr unabhängigen Kräfte vorzustellen, —

eine verworrene Erkenntniß aussereinander befindlich coexistirender Dinge. Wenn also die oben angeführte Kantische Stelle, einer vernünftigen Deutung fähig ist, so kann diese keine andere seyn, als: damit gewisse Empfindungen auf etwas außer mir bezogen werden, d. i. auf etwas in einem andern Ort des Raums, als darinn ich mich befinde, ingleichen damit ich sie als aussereinander, mithin nicht blos verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen kann: so müssen, damit dies geschehen kann, damit die Vorstellung kein Traum ist, sondern der Sache selbst entspricht, so müssen, sage ich, Dinge wirklich aussereinander vorhanden seyn. Diese dürfen nicht leere grundlose Erscheinungen seyn, bey denen nichts objectives zum Grund liegt, denn diese sind selbst nichts. Sie müßen nicht in meinen Gedanken, sondern außer solchen, wirklich im objectiven Sinn, außereinander existiren. Da nun diese Dinge wirklich auf die Art, schon ehe wir die Vorstellung davon haben, ehe unsere Fähigkeit ihre Coexistenz, auf die ihr angemessene Art zu denken, in Bewegung gesezt wird, im objectiven Sinn außereinander existiren. Da sie auch überdies als coexistirend auf unsere Vorstellungskraft wirken, und solche modificiren und bestimmen (§. 24.): so scheint es, als ob die Vorstellung von ihrer Coexistenz, in meiner Seele selbst vor allen andern Vorstellungen zum

Grund liege, Diese Priorität hat folglich nicht so wohl in der Seele, als in den Gegenständen ihren Grund; und der ganze Kantische Saz heißt im Grund nichts anders, als: ehe ich mir einen Gegenstand vorstellen kann, muß er selbst erst wirklich seyn, und ehe ich mir solchen ausser und neben andern vorstellen kann, muß er sich wirklich außer und neben andern befinden, eben so nothwendig und gewiß, als ein Gegenstand des Gesichts vorhanden seyn muß, ehe ich ihn durch das Aug gewahr werden kann. Diese Bemerkung der Coexistenz nun, weil sie durch die immer fortdauernde Einwirkung immer und zu allen Zeiten, vor und nach meiner Empfindung coexistirender übersinnlicher Erscheinungsgründe hervorgebracht und veranlaßt wird, ist eine Bemerkung, welche wir durch die Erfahrung erhalten. Folglich ist der Raum ungeachtet seiner Priorität ein Erfahrungsbegriff. Der Raum ist die erste, und unaufhörlich fortdauernde Erfahrung welche wir machen, denn um andere Eigenschaften der Dinge zu erfahren, muß ich erst erfahren haben, daß ihrer mehrere vorhanden sind. Dinge welche gar nicht sind, haben auch keine Eigenschaften. *Non Entis nullae sunt affectiones.* Die Vorstellung von Raum geht also jeder Empfindung vorher, jede Empfindung und Anschauung kann nur im Raum geschehen, weil jeder Gegenstand der Empfindung und Anschauung nicht einzeln existirt; weil er aus einer Men-

ge

ge anderer, mit welchen er coexistirt, ausgehoben und hervorgezogen wird. Die Idee von Raum ist, wenn wir die Sache genau nehmen wollen, die verworrene Vorstellung, von den wirklichen, objectiven, substantiellen Daseyn mehrerer Dinge außer uns. Die Wirklichkeit dieser wirksamen Kräfte, welche uns ihr Daseyn, durch ihre unaufhörliche rastlose Einwirkung, durch die Vorstellung des Raums ankündigen, und nach unserer Receptivität vernehmlich machen, verursacht, daß es uns ganz unmöglich wird, ein absolutes Nichts, eine totale Vernichtung zu denken. Denn Nichts kann nicht gedacht werden, jeder Gedanke sezt einen Gegenstand voraus, und Nichts kann unmöglich ein Gegenstand seyn. Es ist uns unmöglich, kraft der Einwirkung die wir unaufhörlich erfahren, welche uns lehrt daß etwas sey, zu glauben oder zu denken daß nichts sey. Darum finden wir alles im Raum, weil außerdem nichts coexistirte, und folglich nichts wäre.

§. 44.

Widerlegung des zweyten Kantischen Grundes.

"Der Raum ist eine nothwendige Vorstellung a priori, die allen äußern Anschauungen zum Grund liegt. Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sey, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß

keine

keine Gegenstände darinn angetroffen werden. Er wird also als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen, und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung angesehen, und ist eine Vorstellung a priori, die nothwendigerweise äussern Erscheinungen zum Grund liegt. *)

Die Vorstellung von Raum ist dieser Stelle zufolge ganz subjectiv, weil sie eine nothwendige Vorstellung ist. Sie ist aber nothwendig.

1.) Weil jede Anschauung und Erscheinung, nicht anders als in Zeit und Raum kann gedacht werden.

2.) Weil man sich niemals eine Vorstellung machen kann, daß kein Raum sey.

3.) Weil man sich gar wohl denken kann, daß keine Gegenstände in dem Raum angetroffen werden.

Dieses sind die Kantischen Gründe für die Nothwendigkeit, und folglich auch für die Subjectivität des Raums. Ich gestehe ein, daß die Vorstellung des Raums eine nothwendige Vorstellung sey, daß wir uns alle sinnlichen Gegenstände in Raum und Zeit denken müßen, aber ich läugne, daß eben darum diese beyden Vorstellungen, ganz subjectiv, a priori, und von aller Erfahrung unabhängig sind, weil sich diese Nothwendigkeit aus andern Gründen weit natürlicher ableiten läßt, und weil überhaupt die Nothwendigkeit einer Vorstellung, noch kein Beweis ihrer Sub-

*) Kant Cr. d. r. V. S. 24.

Subjectivität ist. (§. 17.) Zu diesem Ende untersuche ich die oben angeführten drey Gründe.

1. Kein Ding, keine Erscheinung kann anders als in Zeit und Raum gedacht werden. Dies heißt im Grund nichts anders, als: alle Dinge coexistiren und verändern sich, und wir können uns solche nur als coexistirend und veränderlich vorstellen, weil diese Dinge aussertdem gar nicht vorhanden seyn, sich gar nicht verändern, und auf keine Art auf unsere Receptivität wirken, folglich ganz unwirksam seyn müsten. Es kommt also hier abermals alles auf die Frage an: haben die Gründe der Erscheinungen ein objectives Daseyn? Giebt es deren? Coexistiren, verändern sie sich wirklich? Wirken sie auf uns? Oder geschieht nichts von dem allen? Ist das lezte, so ist die Kantische Vorstellung von Zeit und Raum die einzige wahre. Es ist aber auch zu gleicher Zeit wahr, daß alles Daseyn der Gegenstände außer uns, alle Veränderungen und Wirksamkeit derselben kein objectives Daseyn und Verändern sey, daß es keine übersinnliche Erscheinungsgründe giebt, daß alles Daseyn Coexistenz, alle Veränderungen nur in unsern Gedanken eine Wirklichkeit haben; daß alles subjectiv ist, daß sogar ich selbst keine Wirklichkeit habe, weil ich mich selbst nur als Erscheinung kenne, welcher nach der Kantischen Lehre, nichts objectives übersinnliches zum Grund liegt. Ist aber das erste, so liegt der Grund, warum wir die Vorstellung vom

Zu-

Zusammenseyn der Dinge, so wie von ihren Veränderungen, d. h. von Raum und Zeit haben, nicht in unserer Subjectivität allein, sondern vielmehr darinn, weil diese Dinge wirklich einander coexistiren; weil sie sich verändern; weil unsere Vorstellung der Sache selbst so genau entspricht, als das Bild im Spiegel dem, der sich darinn beschaut.

"Aber um die Coexistenz und Veränderungen bemerken zu können, muß schon der Begriff von Zeit und Raum in uns seyn?"

Ganz gewiß, wenn es wahr ist, daß keine Dinge außer uns sind, daß sie coexistiren, auf uns wirken, daß sie sich folglich verändern. Aber ganz anders verhält es sich, wenn diese Eigenschaften schon den Dingen selbst, unabhängig von aller Vorstellungskraft zukommen. Da braucht es sodann nichts als eine Vorstellungskraft, welche das objective Zusammenseyn und Verändern bemerkt, weil sie von Gegenständen außer ihr, durch eben diese Eigenschaften dazu determinirt wird. Wer wird behaupten, daß wenn ich mein Bild im Spiegel sehen soll, daß ich um dieses zu können und zu sehen, vorher die Vorstellung von mir selbst haben müße? Wenn diese nothwendig wäre, so ließe sich der Ungrund dieser Behauptung so gleich entdecken. Ich halte sodann dem Spiegel einen Gegenstand vor, von dem ich gewiß bin, daß ihn ein dritter niemals gesehen hat, daß also diese Vorstellung vorher noch nicht in sei-

seiner Seele gewesen sey. Wir wollen sehen, ob er diesen Gegenstand nicht sieht. Geschieht dies nun, weil die Vorstellung von diesem Gegenstand schon vorher in seiner Seele war, oder welches weit natürlicher ist, weil wirklich ein solcher Gegenstand vorhanden ist, dessen Bild der Spiegel zurück wirft, und dadurch meine Sehkraft zu einer correspondirenden Vorstellung determinirt? Ich frage nun: könnte ich diesen Gegenstand eben so gut sehen, wenn er gar nicht vorhanden wäre? Warum nicht? — Wenn ich mir also Dinge vorstellen soll, so müßen Dinge vorhanden seyn, wenn sie nicht vorhanden sind, so habe ich keine Vorstellung, sondern einen Traum. Wenn also die Dinge außer mir nicht wirklich coexistiren, sich nicht wirklich verändern, so ist meine Vorstellung, die ich Zeit und Raum nenne, ebenfalls keine Vorstellung sondern ein Traum. Wer kann behaupten, daß meine Vorstellung den Dingen außer mir erst das Daseyn giebt, ohne eine totale Subjectivität zu behaupten? Und wenn sie einmahl vorhanden sind; wie können sie anders als aussereinander seyn, folglich coexistiren? Wie können wir sie bemerken, oder wozu sind sie vorhanden, wenn sie nicht auf unsere Vorstellungskraft wirken, diese modificiren und verändern, folglich selbst wirksam und veränderlich sind? Woraus besteht der empirische Begriff von Zeit und Raum anders, als aus diesem Aussereinander- und Nebeneinanderseyn der Dinge, aus der Folge ihrer Verän-

de-

derungen? Und wenn ich den Grund und die Finalauflösung von dieser empirischen Anschauung, in dem objectiven Daseyn und Veränderungen der Dinge hinlänglich finde; wozu brauche ich noch einen zweiten, einen transcendenten Raum, der nichts weiter seyn soll, als die Fähigkeit Dinge im empirischen Raum zu finden, in einem Raum, der selbst nichts weiter als eine Vorstellung ist, weil der empirische Raum selbst eine Erscheinung ist, welcher nichts objectives zum Grund liegt? Was erkläre ich also, wenn ich eine Vorstellung durch eine andere Vorstellung, etwas subjectives durch etwas erkläre, welches abermal ganz subjectiv ist?

2.) Man kann sich niemals eine Vorstellung machen, daß kein Raum sey. Dieß ist sehr natürlich, weil der Raum die Vorstellung von der Coexistenz der Dinge ist, und die Dinge wirklich und allzeit coexistiren, und als coexistirend in dieser Eigenschaft auf uns wirken. Ich muß jedes Ding im Raum sehen, weil kein Gegenstand der ganzen Natur einzeln existirt, weil jedes allen übrigen coexistirt. Ich weiß nicht ob es einen Grund dieser Nothwendigkeit giebt, der natürlicher und befriedigender wäre. Wollte man sagen, die Coexistenz sey noch kein Raum, so folgt nur daraus, daß zur Vorstellung vom Raum etwas subjectives hinzukommt, meine Art, sich coexistirende Dinge vorzustellen, die verworrene Erkenntniß; welches ich so wenig

läugne,

längne, daß ich es vielmehr ausdrücklich behaupte. Aber in diesem Fall ist die Vorstellung von Raum nicht blos subjectiv, weil objective Gegenstände vorausgesezt werden müssen, welche wir uns verworren vorstellen; wir können uns also niemals vorstellen daß kein Raum sey, weil wir uns vorstellen müsten, daß keine Dinge sind und coexistiren, weil wir ihre Einwirkung auf uns eben so wenig erfahren müsten. Keins von diesem allen kann geschehen, weil es übersinnliche objective Gründe der Erscheinungen giebt, (§. 10. seq. §. 28.) weil diese übersinnlichen Gründe coexistiren und auf uns wirken, weil diese beyden Eigenschaften objectiv sind (§. 24.) weil diese Dinge durch diese Eigenschaften verursachen, daß wir ihr Daseyn und ihre Coexistenz bemerken, weil keine Einwirkung so permanent ist, als jene von dem Daseyn und Ausssereinanderseyn der Dinge. Wir können uns zwar eine Leere vorstellen, welche nichts zu seyn scheint, aber diese Leere, nebstdem daß sie keine Leere ist, sondern nur eine minder schwache, minder merkbare Einwirkung objectiver Gegenstände zum Grund hat, wird doch allzeit begränzt, von Gegenständen umschlossen, und als von diesen umschliessenden Gegenständen gewirkt vorgestellt. Es entsteht also selbst unser Begriff von Leere und von Nichts durch etwas positives, durch das objective Daseyn, durch die stärkere lebhaftere Wirkung, der diese Leere umgebenden sichtbaren

16

baren oder fühlbaren Gegenstände. Aber eine absolute allgemeine Leere, eine totale Vernichtung zu denken, (versuche dies, wer da will,) ist uns durchaus nicht gegeben; jeder muß finden, daß er, um dies zu denken, allzeit der Hülfe einiger außer ihm existirender Gegenstände benöthigt ist. Die Vorstellung von dem Daseyn der Dinge, ist der Grund alles Denkens, sie ist mit unserer Natur auf das innigste verflochten, weil unsere Natur durch das objective Daseyn und Einwirken übersinnlicher Erscheinungsgründe unaufhörlich gereizt wird, diese Vorstellung zu haben.

3. Man kann sich gar wohl denken, daß keine Gegenstände in einem Raum angetroffen werden. Ich läugne diese Erfahrung; es ist schlechterdings unmöglich, sich einen Raum ohne alle Gegenstände zu denken. Ich kann mir zwar vorstellen, daß die Körper welche diesen Raum und Plaz füllen, auf einmal vernichtet werden, ich kann sodann diese zurückgebliebene ausgeleerte Stelle denken; aber was denke ich mir dabey? — Einen von andern Gegenständen umschlossenen Raum, also die Gegenstände welche ihn umschliessen, folglich keine totale Vernichtung keinen ganz leeren Raum, keinen Raum ohne alle Gegenstände.

Es ist aber auch falsch, daß wir uns an diese Stelle der Vernichtung aller Gegenstände, doch noch einen Raum denken. Denn diese Vorstellung ist im Grund nichts anderes, als die Ab-

we-

wesenheit dichter uns fühlbarer Körper. Wo wir diese nicht bemerken, oder vielmehr wo wir von merklichen vorhandenen Gegenständen, auf keine uns fühlbare Art afficirt werden, da vermuthen wir auch nichts, da nehmen wir eine totale Abwesenheit der Gegenstände, kraft des Volksbegriffs an, der sich sogleich aufdringt, und von ein- und ausfüllen abgeleitet ist. Wir glauben eine solche Stelle sey ganz leer, nur der Raum sey übrig geblieben, so bald die vordem darinn enthaltenen Körper hinweg geräumt sind, weil wir uns die Figuren und Linien denken, welche der vormalige Körper beschrieben, oder welche ein anderer an eben dieser Stelle beschreiben würde. Indem wir aber dies denken, so stellen wir uns ja eben diesen Körper, folglich keine absolute Leere vor. — Ohne Vorstellung einiger reeller Gegenstände, deren Daseyn ich außer mir annehme, ist selbst die Vorstellung von der Leere und von Nichts auf keine Art möglich: folglich auch die Vorstellung des Raums, wenn es gleich wahr wäre, daß der Raum nichts weiter als eine Leere ist.

Wir müssen uns also die Dinge außer uns in Zeit und Raum vorstellen. Diese Vorstellung ist nothwendig, weil wir uns die Dinge so vorstellen müßen, wie sie auf uns wirken, wie es unsere Empfänglichkeit leidet; weil sie wirklich aussereinander existiren und aufeinander folgen, weil diese Eigenschaften objectiv sind. Und wir müssen

uns die Dinge auf diese Art vorstellen; diese Vorstellungsart ist nothwendig, weil jede Vorstellung eine Wirkung ist, die ihrer Ursache, den einwirkenden Gegenständen ähnlich seyn muß. Und diese Vorstellung muß weiter den Gegenständen ähnlich seyn, weil sie sonst keine Vorstellung wäre, weil ausserdem zwischen der Vorstellung selbst, und der vorgestellten Sache keine Uebereinstimmung, und folglich in dieser Vorstellung keine Wahrheit wäre, weil wir statt etwas zu erkennen, einen Widerspruch und einen Traum erkennen würden. Darauf gründet sich die allgemeine Nothwendigkeit der Vorstellungen von Zeit und Raum, und wenn diese Erklärung, wie ich glaube, alles sehr natürlich erklärt, so ist es sehr überflüßig den Grund dieser allgemeinen Nothwendigkeit, in unserer Subjectivität zu suchen.

§. 45.

Von der Gewißheit der geometrischen und mathematischen Lehrsäze.

Wenn es anders wahr ist, daß sich die Gewißheit der geometrischen Säze auf die Nothwendigkeit von der Vorstellung des Raums gründet, und wenn diese Nothwendigkeit in dem objectiven Daseyn übersinnlicher Gegenstände ihren Grund hat (§. 44.): so hätte diese Gewißheit der geometrischen Säze ebenfalls keinen andern Grund. Herr Professor Kant leitet solche, seinen übrigen

Grund-

Grundsätzen zufolge, aus ganz subjectiven Gründen ab. Seine eigene Worte sind folgende.

"Auf diese Nothwendigkeit a priori gründet sich die apodictische Gewißheit aller geometrischen Grundsäze, und die Möglichkeit ihrer Constructionen a priori. Wäre nehmlich diese Vorstellung des Raums ein a posteriori erworbener Begriff, der aus der allgemeinen äußern Erfahrung geschöpft wäre, so würden die ersten Grundsäze der mathematischen Bestimmung, nichts als Wahrnehmungen seyn. Sie hätten also alle Zufälligkeit der Wahrnehmung, und es wäre eben nicht nothwendig, daß zwischen zween Puncten nur eine gerade Linie sey, sondern die Erfahrung würde es jederzeit so lehren. Was von der Erfahrung entlehnt ist, hat auch nur comparative Allgemeinheit durch Induction. Man würde also nur sagen können, so viel zur Zeit noch bemerkt worden, ist kein Raum gefunden worden, der mehr als drey Abmessungen hätte," *)

Diesem zufolge haben also die geometrischen Wahrheiten, den hohen Grad von Gewißheit.

1. Weil sie sich auf die Idee des Raums gründen, welche Idee eine nothwendige Vorstellung ist. Geometrische Wahrheiten sind also keine Wahrnehmungen.

2. Weil sie der Zufälligkeit nicht unterworfen sind, welche alle Erfahrungssäze begleitet.

* Kant Cr. der r. V. S. 24.

Indem solche nur eine comperative Allgemeinheit vermittelst der Induction haben.

ad 1) Woher die Nothwendigkeit von der Vorstellung des Raums entsteht, habe ich (§. 44.) hinlänglich gezeigt. Kraft dessen gründet sich diese Nothwendigkeit auf die objective Coexistenz, folglich auch die Gewißheit geometrischer Sätze. Diese sind gewiß, nicht weil wir die Vorstellung von Raum haben müssen, dabey bleibe ich noch nicht stehen, sondern ich gehe noch weiter und frage: warum müssen wir diese Vorstellung haben? Hier ist die Antwort: weil es außer uns Dinge giebt, welche wirklich coexistiren, welche in dieser objectiven Eigenschaft auf uns wirken, und kraft dieser Einwirkung als ihrer Ursache, unsere Vorstellungskraft zu der Vorstellung von Raum, als der Wirkung dieser Ursache bestimmen. Wenn aber dieses der Grund von der Gewißheit der geometrischen Sätze ist, so ist dieses der Geometrie nicht allein eigen, sondern die Geometrie hat solchen mit der ganzen menschlichen Erkenntniß gemeinschaftlich. Jeder andere Theil der menschlichen Erkenntniß, ist daher an sich betrachtet, eines eben so hohen Grades von Gewißheit fähig. Es kommt bey der Gewißheit derselben überhaupt darauf an, daß wir einen Grund finden, welcher objectiv wahr ist. Finden wir diesen, so ordnet sich auch alles übrige zu einer ähnlichen Gewißheit, durch die Verbindung und Beziehung, in welcher jeder einzelne Satz, mit der Grundbedingung der menschlichen

Erkennt-

Erkenntniß stehen muß. Wollen wir z. B. annehmen, daß Gegenstände ausser uns sind, daß es einen Raum und Ausdehnung giebt, welche eine objective Eigenschaft ist, wie solches die Geometrie schon voraussezt, so kann in der Metaphysik, so wie in jeder andern Wissenschaft, alles eben so gewiß seyn.

"Aber die Ausdehnung ist doch eine Erscheinung, etwas, das wir in der Anschauung gewahr werden, von dessen Daseyn wir uns durch die Sinne überzeugen können. Dies ist das Daseyn der Gegenstände nicht.

Gut, die Ausdehnung soll immerhin eine Erscheinung seyn, aber so wie sie in dem Kantischen System angenommen wird, ist sie etwas, das keinen weitern Grund hat, etwas das ganz subjectiv ist. Wenn sie aber einen Grund hat, so sezt die geometrische Wahrheit die metaphysische Wahrheit voraus, und hängt von dieser ab. Wenn der Raum und die Ausdehnung nichts weiter als eine blosse Erscheinung, Vorstellung oder Fähigkeit meiner Seele ist, so besteht alle Gewißheit der reinen Geometrie, weil sie sich auf diese Anschauung a priori gründen soll, blos allein in meiner Idee. Alle Geometrie ist blos allein subjectiv, alle geometrischen Sätze haben keine objective Gültigkeit. Es giebt eine Geometrie, weil ich diese Vorstellungsart habe. Für andere Wesen kann es gar keine Geometrie geben. Geometrische Sätze haben also nach dem Kantischen System auch nicht mehr Gewißheit als die Me-

taphysischen Sätze, vom zureichenden Grund, als der Satz des Widerspruchs. Beyde gründen sich auf unsere Subjectivität. Was hat nun die Geometrie an Gewißheit, von der Metaphysik voraus?

ad 2.) Die Wahrnehmungen und Erfahrungen wären ganz gewiß zufällig, wenn sie keinen objectiven Grund hätten, wenn es wahr wäre, daß die Induction nur eine comparative Allgemeinheit geben kann, wenn es richtig ist, daß die Induction keine allgemeine objective Gültigkeit hat. Man lese aber, was ich (§. 11—24) über die objective Gültigkeit der Analogie und Induction gesprochen habe, so werden alle diese Bedenklichkeiten verschwinden. Wenn man auf dem Fall daß die Gewißheit der Geometrie auf Erfahrung gegründet wäre, sagen könnte, soviel zur Zeit noch bemerkt worden, ist kein Raum gefunden worden, der mehr als drey Abmessungen hatte: so kann man ja ebenfalls sagen, so viel wir uns kraft unserer gegenwärtigen Sinnlichkeit und Empfänglichkeit vorstellen müssen, giebt es eine Ausdehnung und einen Raum, welcher nur drey Dimensionen haben kann. Es ist aber dadurch noch lange nicht ausgemacht, daß es für eine andere Empfänglichkeit, welche wenigstens eben so möglich ist, ebenfalls einen Raum und eine Ausdehnung von drey Dimensionen gebe. Die Nothwendigkeit und Gewißheit der geometrischen Säze, ist also eben so zufällig, weil es geschehen kann, daß wir eine andere Receptivität erhalten, kraft deren

ken wir uns die Dinge nicht im Raum oder ausgedehnt vorstellen, kraft deren es sodann keine Geometrie geben kann. Die geometrischen Säze, haben also nur eine bedingte Gewisheit, insofern es wirklich einen Raum und eine Ausdehnung giebt. Da aber die Ausdehnung selbst nur eine Erscheinung ist, da es Wesen geben kann, deren Receptivität keine Vorstellung von Ausdehnung hat, so haben die geometrischen Säze, eben so wie von den metaphysischen Säzen in der Kantischen Schule behauptet wird, keine allgemeine, absolute, objective Gewißheit, sie sind eben so zufällig. Man kann nur sagen, für Wesen welche diese Receptivität haben, und für diese ganz allein, ist es gewiß, daß zwischen zween Puncten nur eine einzige gerade Linie möglich seye. Nicht so mit der objectiven Wahrheit, diese muß für alle Receptivitäten Wahrheit seyn, oder sie wäre nicht objectiv, sondern blos allein subjectiv. Von dieser Art sind die (§. 24.) angeführten metaphysischen Säze. Diese sind also weit gewisser als alle geometrischen Lehrsäze. Vielmehr wird die Wahrheit dieser leztern durch die erstern erst möglich und erkennbar. Ohne alle metaphysische Wahrheit, d. h. ohne das objective Daseyn und Aussereinanderseyn der Dinge, würde die ganze Geometrie und Mathematik nichts weiter als ein Traum seyn. Das objective Daseyn der Dinge ist der Grundstein der ganzen menschlichen Erkenntniß, Wahrheit und Gewißheit. Dieses Daseyn ist kein geometrischer, sondern ein metaphy-

sischer Lehrsaz. Wo dieses zweifelhaft ist, da ist alles ohne Ausnahme zweifelhaft. Das objective Daseyn übersinnlicher Erscheinungsgründe zu läugnen, dient zu nichts weiter als die plansten Sachen zu verwirren, und über die gesammte menschliche Erkenntniß Ungewisheit zu verbreiten. Man kann dies aus dem Kantischen System sehr anschaulich erfahren; die ersten Grundsäze desselben sezen ein zweifelhaftes unerweisliches Daseyn übersinnlicher Erscheinungsgründe voraus; alles ist auf diese Voraussezung gebaut. Alle Säze führen am Ende da hinaus, daß es nur Erscheinungen giebt, daß diesen Erscheinungen nichts objectives zum Grund liegt, daß also alles ganz subjectiv ist; und wenn alles was wir erkennen subjectiv ist, welche andere als eine subjective zufällige Gewißheit kann die Geometrie haben? Welche Gewißheit kann eine Wissenschaft geben, welche so wie unsere Metaphysik, die Folge einer Receptivität ist, die sich ganz zum Gegentheil verändern kann?

Ich sehe einem Einwurf entgegen; man kann sagen: zugestanden, daß beyde Geometrie sowohl als Metaphysik subjectiver Natur sind; woher kommt es, daß wir selbst in dieser Subjectivität geometrische Säze mit grösserer Gewißheit als metaphysische erkennen, daß wir nicht im Stande sind metaphysische Säze, so sehr über allen Zweifel zu erheben? Woher entsteht also, die der Mathematik ausschliessenderweise, eigene Evidenz?

Ich

Ich antworte: aus allem eher, als aus der subjectiven Nothwendigkeit von der Vorstellung des Raums, weil diese Gewißheit blos allein subjectiv, und folglich eine ganz grundlose Gewißheit wäre; weil es falsch ist, daß sich die Nothwendigkeit dieser Vorstellung blos allein auf unsere Subjectivität gründet; weil folglich der Grund dieser Evidenz eher in dem zu suchen wäre, was diese Nothwendigkeit hervorbringt und wirkt, — in dem objectiven Daseyn übersinnlicher Erscheinungsgründe.

Der Grund dieser Evidenz ist vielmehr.

1.) Weil alle geometrischen Sätze, entweder selbst unmittelbare Anschauungen sind, oder sich sehr leicht darauf zurük führen lassen, hiemit, weil sie eine physische Evidenz haben. Die metaphysischen Sätze haben den nehmlichen Grund, sie müssen sich sämmtlich auf die sinnliche Erfahrung stützen, und von dieser ausgehen, sie müssen auf diese können zurükgebracht werden. Sie sind selbst nichts anders als allgemeine Erfahrungen, oder Schlüsse aus diesen Erfahrungen. Wenn dies nicht geschehen kann, so ist der Satz eine blosse Speculation, so bald er sich nicht auf Thatsachen, oder im Mangel derselben auf die Analogie gründet, die ebenfalls Thatsachen zum Grund haben muß.

2.) Weil in der Metaphysik sowohl als andern Wissenschaften, wegen der unendlichen Mannigfaltigkeit, Umständen und Verkettung der Dinge, nicht alles so genau und bestimmt kann von

einan-

einander abgesondert, unterschieden und zur Deutlichkeit gebracht werden. Weil andere Wissenschaften unzählbare, sehr ineinander verflochtene Gegenstände haben, indem die Geometrie, aus der ganzen sinnlichen Welt, eine einzige allgemeine sinnliche Eigenschaft die Ausdehnung aushebt, von allen übrigen abstrahirt, und sich mit dieser ganz allein beschäftigt, folglich alles unterscheiden und sich genau bestimmen kann.

3.) Weil noch überdies dieser Gegenstand der Geometrie, diese ausgehobene Eigenschaft von der Art ist, daß sie keiner Mißdeutung und Zweydeutigkeit unterworfen ist, weil sie nur aus einem einzigen Gesichtspunct kann betrachtet werden, weil hier keine Leidenschaften mit ins Spiel kommen, welche den eigentlichen Gesichtspunkt verrücken, weil kein Interesse dadurch in Bewegung gesezt wird, kraft dessen wir geneigter werden, den Gegenstand eher von dieser als von einer andern Seite zu betrachten.

4. Die übrigen Wissenschaften haben dermalen noch weniger Gewißheit, weil ihre Gegenstände mehr zusammengesezt, mannichfaltiger und veränderlicher sind; indem die Ausdehnung immer dieselbige bleibt, und ein einförmiges Ganzes ist; weil bey diesen Wissenschaften, alle Umstände zusammen genommen die Gewißheit und Evidenz geben, und weil es uns äußerst schwer, und in gewissen Fällen ganz unmöglich ist, sie alle in Betracht zu ziehen, weil also folglich unsere Vorstellung von den Gegenständen dieser übrigen Wis-

Wissenschaften immer nur einseitig ist, und folglich auch nur einseitige Urtheile, Schlüsse und Begriffe hervorbringt, nach welchen wir noch weitere eben so fehlerhafte Schlüsse machen. Dies ist sogar auch der Fall bey der Mathematik in der Anwendung, wo man nicht blos speculiren kann, sondern die Umstände mit in Anschlag bringen muß. Dort verändert sich ihre Gewißheit in dem Maas als die Fälle complicirt sind. Es geschieht auch hier sehr oft, daß manches sehr artig und mit vieler Mühe calculirt ist, was in der wirklichen Anwendung z. B. im Bombenwerfen grôstentheils mislingt. Ganz, wie bey den Regeln der Menschenkenntniß, welche in der Theorie mit apodictischer Gewißheit können bestimmt werden, aber in der Anwendung, wo so viel, wo alles mit in Betracht kommen muß, grôstentheils falliren, und so viele falsche und einseitige Urtheile veranlassen; wo der geringste Umstand die Sache so sehr verändern kann, wo es so schwer, wo nicht unmöglich ist, alle diese Umstände in Betracht zu ziehen, wo so viele Gesichtspunkte möglich sind, und das Interesse samt den Leidenschaften dem Beobachter und Menschenforscher so böse Streiche spielen, und einseitige Urtheile veranlassen kann: da muß es folglich schwerer halten zu einer Gewißheit zu gelangen, als in einer Wissenschaft, wo man diese Schwierigkeiten nicht zu besiegen hat. Aber dann liegt auch der Grund der noch obwaltenden Ungewißheit, nicht in der Wissenschaft, in diesen Kenntnissen selbst, nicht in

dem

dem Mangel einer dazu nöthigen subjectiven Vorstellung, sondern in dem ungeheuren zu bearbeitenden Vorrath, in der Verworrenheit der Theile, in der Schwierigkeit alles auseinander zu sezen, in unserer Unvermögenheit und Schwäche, in dem Mangel gewisser nothwendiger Mittelentdeckungen, durch welche andere erst möglich werden. Es liegt oft darinn, daß solche Kenntnisse, entweder noch zur Stunde gar zu wenig, und zu einseitig bearbeitet sind, oder daß wir mit falschen Vorbegriffen uns an diese Arbeit machen, alles nach solchen, nach einem falschen Gesichtspunkt ordnen, daß uns die Leidenschaften führen, wo ein kalter Verstand, und eine ruhige Vernunft, uns ganz allein zum Ziel bringen könnten. Alle diese Hindernisse kennt die Geometrie nicht. Sie hat folglich mehr Gewißheit, weil durch sie unsere Erkenntniß weniger zerstreut, und das Interesse noch weniger in Bewegung gesezt wird.

Indessen wenn gleich alle übrigen Wissenschaften den höhern Grad von Gewißheit zur Stunde noch nicht haben, so ist es doch möglich daß sie sich dieser Gewißheit beständig nähern. Jede derselben enthält einzelne unläugbare Säze. Wenn der wahre Gesichtspunkt einer jeden dieser Wissenschaften gehörig bestimmt, alle einzelnen Säze in dieser Beziehung geprüft, alle Sprünge in den Folgen vermieden werden, wenn die Thatsachen zum Grund gelegt werden, aus diesen logisch gefolgert, Säze abgesondert, untereinander verglichen, und aus dieser Vergleichung neuerdings gefol-

folgert, und alles gehörig in der lichtvollsten Ordnung von einem kalten unbefangenen Forscher so aneinander gereiht wird, daß er auf Hypothesen, Auctorität und Lieblingsmeinungen gar keine Ruksicht nimmt, und wenn, was vorzüglich den Vorschritt in gewissen Wissenschaften hindert gewisse theologische übelverstandene Schulbegriffe und Meinungen weniger zum Grund gelegt werden, auf welche ganz allein sich alle unsere übrige Erkenntniß, kraft einer sehr überspannten, wo nicht unsinnigen Foderung beziehen soll: so kann die Metaphysik so wie jeder andere Theil der menschlichen Erkenntniß zu einem sehr hohen Grad der Gewißheit gelangen. Es kommt hier alles auf den Vordersaz an, von welchem man ausgeht, so wie nicht weniger auf die Genauigkeit, mit welcher gefolgert wird. Sind diese richtig, so ist in allen Wissenschaften Gewißheit und Evidenz. Alle Wissenschaften haben einen solchen von sich selbst einleuchtenden Vordersaz, auf welchen sich alle ihre abgeleiteten Säze mittel- oder unmittelbar gründen. Dieser Vordersaz wird sehr natürlich gefunden, wenn der Forscher von der Erfahrung ausgeht, und Thatsachen zum Grund legt; wenn er zuerst dem Grund dieser Thatsachen, und sodann den Gründen der Gründe in aufsteigender Linie so lang nachspührt, bis er auf einen, allen Erfahrungen und Gründen gemeinschaftlichen Grund stößt. Wer diesen trift, sich gehörig davon überzeugt, alle einzelnen Sätze dahin bezieht, der kann Riesenschritte thun, wo andere zurükbleiben; der kann mit Zuversicht entscheiden, wo andere zweifeln.

feln. Aus diesem Standort läßt sich das Gebiet dieser bestimmten Erkenntniß am richtigsten überschauen. Wenn jede einzelne Wissenschaft solche Grundsätze hat, von welchen sie ausgeht, so müssen auch diese selbst ihre weitern Gründe haben. Wir stossen also endlich auf eine Wissenschaft, auf Grundsätze, welche der Grund aller menschlichen Erkenntniß sind. Diese sind, so bald sie deutlich und wissenschaftlich gedacht werden, die Grundsätze der Metaphysik; in sofern sie aber verworren in der Sache liegen, machen sie das aus, was wir den gemeineu Menschensinn nennen. Alle Metaphysik ist nichts anders, als dieser zur Deutlichkeit und zur Würde einer Wissenschaft erhobene gemeine Menschensinn. Beyde enthalten Grundsätze und Begriffe, die jeder Mensch in der Anwendung täglich braucht, auf welche er sich unaufhörlich beruft, ohne welche alles Denken unmöglich ist. Jeder Mensch hat diese Grundsätze und Begriffe, und es sind gerade diejenigen, welche in dem Kantischen System als Categorien und synthetische Urtheile a priori als subjective Verstandesregeln dargestellt werden. Ich werde zeigen, wie sie entstehen, woher sie dieses subjective Ansehen haben; warum kein Mensch solche entbehren kann. Ich werde zeigen, daß in sofern jeder Mensch, ohne es zu wissen ein Metaphysiker ist, der dümmste wie der klügste; daß wenn es keine Metaphysik gäbe, wenn diese keine objective Gewißheit hätte, alle menschliche Erkenntniß nichts weiter

als

als ein Traum wäre; daß selbst, wenn die Mathematik einige Gewißheit hat, diese aus der Metaphysik entsteht, denn ohne ihre Grundsätze ist alle Mathematik blos subjectiv. Man lasse sich ja nicht durch die in der Mathematik gewöhnliche Methode zu einem Schluß für ihre höhere Gewißheit verleiten. Denn die mathematische Methode kann überall, mit dem besten Erfolg gebraucht werden, wo Thatsachen zum Grund liegen, wo aus diesen Begriffe und Sätze abgesondert werden, um noch weiter zu folgern. Die mathematische Methode, an und für sich allein genommen, ist so wenig ein Kennzeichen der einer Wissenschaft eigenen Evidenz, daß sogar offenbare Irthümer nach dieser Methode als ausgemachte evidente Wahrheiten können bewiesen werden. Selbst bey falschen Vordersätzen kann die Folge unläugbar seyn, in so fern sie die Folge eines unrichtigen Vordersatzes ist. Der Fehler kann entweder in einer unrichtigen Erfahrung, oder in dem Begriff, oder in dem Schluß liegen. Es ist daher ein Misbrauch, daß man diese Methode die mathematische nennt; sie ist vielmehr die Methode der Vernunft, welche nur in der Mathematik am ersten und mit dem besten Erfolg gebraucht worden, weil ihr Gegenstand sehr einfach, und jedermanns Erfahrung, anbey von der Natur ist, daß er keine Leidenschaften und Interesse erweckt. Sie ist die Methode eines jeden denkenden wohlgeordneten Kopfs, der alles gehörig

bestimmt, vom Einfachen zum Zusammengesezten fortgeht, alles aus Gründen erkennt, und sich diese Sätze, sammt ihren Gründen in der Ordnung vorstellt, in welcher sie ohne allen Sprung aus einander entstehen. Wäre diese Methode in andern Wissenschaften weniger brauchbar, so würde daraus folgen, daß die Grundsätze dieser Wissenschaften keine Gründe haben, oder daß diese Gründe selbst keinen Grund haben, daß es folglich keine Unterordnung der Wahrheiten und Gründe, in einer dieser Wissenschaften giebt.

§. 46.

Widerlegung des dritten Kantischen Grundes.

"Der Raum ist kein discursiver, oder wie man sagt, allgemeiner Begriff, von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung. Denn erstlich, kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wann man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Theile eines und desselbigen Raums. Diese Theile können auch nicht, vor dem einigen allbefassenden Raum, als dessen Beständtheile daraus seine Zusammensetzung möglich ist, vorhergehen, sondern nur in ihm gedacht werden. Er ist wesentlich einig, das Mannichfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einschränkungen. Hieraus folgt, daß in Ansehung

seiner, eine Anschauung a priori, die nicht empirisch ist, allen Begriffen von demselben zum Grunde liegt. So werden auch alle geometrischen Grundsätze z. B. daß in einem Triangel zwey Seiten zusammen grösser seyen, als die dritte, niemals aus allgemeinen Begriffen, von Linien und Triangeln, sondern aus der Anschauung, und zwar a priori, mit apodictischer Gewißheit erkannt. *)

So wie ich diese Stelle verstehe, soll ihr Sinn im kurzem folgender seyn:

Wäre der Raum ein allgemeiner Begriff, so müßten wir solchen von den besondern Räumen abgesondert haben. Dies kann aber nicht seyn.

1) Weil alle besondern Räume blosse Einschränkungen des allgemeinen Raums, Theile desselben sind.

2) Weil es nur einen einzigen Raum giebt, indem wir uns alle einzelnen Räume vorstellen, als ob sie in diesem allgemeinen enthalten wären.

3) Weil der allgemeine Begriff in jedem einzelnen Ding, wovon er abgesondert worden, ganz angetroffen werden muß. Der allgemeine grosse Raum ist aber offenbar, nicht in den besondern Räumen enthalten.

4) Weil ich, nebstdem, daß ich die Vorstellung von einzelnen Räumen habe, zugleich noch die Idee von einem Raum habe, in wel-

*) Kant Cr. d. r. V. S. 24.

welchem alle diese besondern Räume enthalten sind.

Dieses ganze Raisonnement heißt also mit andern Worten: Jede einzelne Coexistenz ist ein Theil der allgemeinen Coexistenz, aus welcher wir einzelne Coexistenzen ausheben und abgesondert denken. Wenn die obige Stelle nichts anders heissen soll, so bin ich sehr gern damit einverstanden. Ich läugne aber die Folge, daß der Raum eine subjective Vorstellung oder eine Anschauung a priori seyn muß, weil daraus folgen würde, daß die Coexistenz eine bloß subjective Eigenschaft der Dinge wäre. Um meine Behauptung begreiflich zu machen, bediene ich mich der so eben angeführten Stelle von Wort zu Wort, mit der kleinen Abänderung, daß ich statt Raum mich des Ausdrucks Coexistenz bediene. Ich hoffe man soll gewahr werden, wie sehr sie ihre beweisende Kraft verliehren wird.

"Dann erstlich kann man sich nur eine einzige Coexistenz vorstellen (weil alle Theile der Welt nicht einzeln, sondern ohne Ausnahme mit einander existiren) und wenn man von verschiedenen und vielen Coexistenzen redet, so versteht man darunter nur Theile einer und derselben alleinigen Coexistenz. Diese einzelnen Coexistenzen, können auch nicht vor der einigen allbefassenden Coexistenz gleichsam als ihre Bestandtheile (daraus ihre

re Zusammensetzung möglich ist) vorhergehen, sondern nur in ihr gedacht werden. Die Coexistenz ist wesentlich einig, das Mannichfaltige in ihr, folglich auch der allgemeine Begriff von Coexistenzen überhaupt, beruht lediglich auf Einschränkungen. Hieraus folgt, daß in Ansehung ihrer eine Anschauung a priori, die nicht empirisch ist, allen Begriffen von derselben zum Grund liegt. Es folgt also, daß die Dinge nicht an sich selbst coexistiren, sondern daß die Coexistenz eine ganz subjective Vorstellung ist, welche ausser der Seele keinen objectiven Grund hat.

Das Beyspiel, welches aus der Geometrie genommen ist, scheint mir nicht zu beweisen, was es beweisen soll. Es ist freylich wahr, aus dem Begriff eines Triangels und einer Linie folgt auf keine Art, daß zwey Seiten eines Triangels grösser als seine dritte seyen. Es folgt vielmehr aus dem Satz, daß zwey mehr sey als eins; denn man gebe zum Beyspiel jeder Seite des Triangels eine Größe = 6; so heißt der Satz: zwey Seiten eines Triangels sind grösser als die dritte allein genommen, weil 12 mehr als 6 ist. Folglich gründet sich die apodictische Gewißheit des obigen Satzes nicht so wohl auf die Anschauung, als auf die Gewißheit eines andern Satzes: daß zwey mehr als eins ist.

§. 47.
Widerlegung des vierten Kantischen Grundes.

"Der Raum wird als eine unendliche Grösse gegeben vorgestellt. Ein allgemeiner Begriff vom Raum, (der sowohl in dem Fuße, als einer Elle gemein ist) kann in Ansehung der Grösse nichts bestimmen. Wäre es nicht die Gränzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung, so würde kein Begriff von Verhältnissen ein Prinzipium der Unendlichkeit derselben bey sich führen." *)

Da diese Stelle sehr dunkel ist, so will ich es versuchen, sie durch eine andere Stelle, aus einer hieher gehörigen Schrift aufzuhellen und verständlicher zu machen.

"Ferner, stellen wir uns den Raum und die Zeit als unendlich grösser vor, und alle Räume und Zeiten die wir denken, sind nichts als Einschränkungen des unendlichen Raums und der unendlichen Zeit. Unendlicher Raum und unendliche Zeit können aber keine allgemeinen Begriffe seyn." **)

Aus dieser Stelle erscheint, daß dieser Grund mit dem oben angeführten beynahe einerley, und daß er folglich beweisen soll, daß unsere Vorstellung von Raum kein allgemeiner und abstracter Be-

*) Kant Cr. d. r. V. S. 25.

**) Jacobi Prüfung der Mendelssohnischen Morgenstunden. S. 24.

Begriff sey. Ich muß es den Freunden der Kantischen Philosophie überlassen, was sie aus der Coexistenz machen wollen. Wenn diese ein abstracter Begriff ist, so ist es auch der Raum; wenn aber diese eine individuelle Vorstellung ist, so ist es auch der Raum. Da der Raum nach meiner obigen Erklärung nichts anders ist, als die verworrene Erkenntniß von der Coexistenz der Gegenstände ausser uns, so muß von dem einen gelten, was von dem andern gilt. Der Raum und die Coexistenz mögen aber entweder ein besonderer oder allgemeiner Begriff seyn: so folgt bey weitem nicht daraus, daß sie ganz subjectiver Natur sind, indem sonst die Coexistenz, und folglich alles Daseyn der Dinge, mein blosser Gedanke wäre, und keine objective Gültigkeit hätte.

So viel 2) die Idee von Unendlichkeit betrift, unter welcher wir uns den Raum vorstellen können, so beweist diese eben so wenig für die Subjectivität des Raums. Die Vorstellung von den Zahlen muß aus eben diesem Grund ganz subjectiv seyn. Die Unendlichkeit des Raums will nach meiner Meynung nichts anders anzeigen als einen Modus, unter welchem wir uns eine so ungeheure Coexistenz vorstellen, durch welchen wir unserer Schwäche, sie ganz zu übersehen, in etwas zu Hülfe kommen. Der Raum ist unendlich, heißt also so viel: wir sind unvermögend, uns die ganze ungeheure Coexistenz mit ei-

nemmal, als ein einziges Ganzes vorzustellen; Wir ermüden über diesen Anblick, und wir drücken die Grösse der Gegenstände dadurch aus, daß wir eingestehen, daß wir seine Gränzen nicht absehen können; daß die Coexistenz für uns zu groß ist, daß der coexistirenden Gegenstände zu viele sind, als daß wir sie mit einem einzigen Blick überlaufen könnten. Dies können wir schon bey begränzten sehr grossen Gegenständen, z. B. eines sehr tiefen Abgrundes erfahren, wo uns eine Art von Schwindel und Betäubung überfällt, wo wir aufhören etwas bestimmtes zu denken, wo sich der Gedanke in der Menge von Gegenständen verliehrt. — Wir können uns den Raum als unendlich vorstellen, heißt also so viel: der coexistirenden Gegenstände sind so viele, daß wir uns solche nicht auf einmal in einer Totalvorstellung vorzustellen vermögen. Da wir aber doch ein dunkles Gefühl von der Grösse des Gegenstandes haben; da wir nicht vermögend sind, solches deutlich auszudrücken: so suchen wir uns damit zu behelfen, daß wir unsere Vorstellung davon so viel möglich erweitern, daß wir es durch diese Erweiterung von Zeit zu Zeit versuchen, ob es uns nicht gelingen möchte, die Grösse des Gegenstandes zu übersehen, bis wir endlich über diesen Versuch ermüden.

§. 48.

§. 48.

Beschluß.

Aus diesem allen folgt, daß es keine reinen Anschauungen giebt, daß alle ohne Ausnahme ein Werk der Erfahrung und eine Folge von den Einwirkungen äusserlicher Gegenstände sind; daß zwar die Erscheinungen, die nächsten und unmittelbaren Gegenstände jeder Anschauung sind, daß aber jede Erscheinung ihre weitern übersinnlichen Gründe hat, welche keine idealische Realität, kraft einer subjectiven Verstandesregel, sondern eine wirkliche von der Erkenntniß unabhängige objective Existenz haben. Ich habe mich bey der Untersuchung der Anschauungen sowohl als Erscheinungen lange verweilt, weil sie der Grund des Kantischen Systems sind, weil die Wahrheit desselben ganz allein von der Frage abhängt: ob es übersinnliche, von unserer Erkenntniß unabhängige Gründe der Erscheinungen giebt. Ich habe, so viel an mir war, die Wirklichkeit dieser Erscheinungsgründe zu beweisen gesucht. Ich habe alles auf den Satz zurükgeführt, daß sodann ich selbst keine objective Wirklichkeit hätte. Ich glaube daß mein eigenes objectives Daseyn, eine so ausgemachte Wahrheit ist, daß sie selbst der Grund aller übrigen möglichen Evidenz ist. Ich glaube also ebenfalls, daß alles, was diesem meinen objectiven Daseyn widerspricht, was solches aufhebt, ein nicht minder ausgemachter Ir-

thum sey. Ich glaube noch überdies, und ich bin dessen überzeugt, daß das Ansehen und die Gültigkeit der analogischen Schlüsse unerschütterlich sey, daß sie noch überdies eine objective Gültigkeit haben, daß, wenn sie diese nicht haben, alle unsere höhern Kenntnisse keine andere als eine bloß subjective Gewißheit haben. Habe ich das objective Daseyn dieser übersinnlichen Gegenstände nicht bewiesen, so klage ich mich selbst hier vor den Augen des ganzen deutschen Publikums an, daß ich ein elendes Buch geschrieben, daß ich gegen die Wahrheit des Kantischen Systems nicht das geringste bewiesen habe; so bekenne ich öffentlich, daß ausser dem Kantischen System keine Wahrheit und Gewißheit ist, so traurig und demüthigend es auch seyn mag, keine andere als eine bloß subjective Wahrheit und Gewißheit zu haben. Giebt es aber übersinnliche Gegenstände der Erscheinungen; sind diese Erscheinungen noch lange nicht das lezte, bey welchem wir zu verweilen haben; hat die Analogie eine objective beweisende Gültigkeit und Kraft; sind meine Gründe, deren ich mich in meinen Beweisen bedient habe, einleuchtend und überzeugend: so ist es auch erwiesen, daß dieses System, welches alle Speculation durchaus verbannen will, selbst eine Speculation sey, welche sich so wenig auf Erfahrung gründet, daß sie alle Erfahrung aufhebt, und wenn es deren giebt, aller Erfahrung widerspricht. Ich kann mir nicht

vor-

vorstellen, daß alles, was ich in diesen beyden Abhandlungen für die objective Gültigkeit unserer Erkenntniß vorgebracht habe, ganz ohne Grund sey, ob ich mich gleich sehr gern bescheide, daß durch diese Arbeit mein Eifer für Wahrheit, Ruhe und Menschenglück, statt der Vergeltung und Belohnung vielleicht nur dazu dienen wird, das Heer meiner Feinde zu vermehren. Aber auch diese Vorstellung kann mich von meinem Vorhaben und Eifer für die Untersuchung und Herstellung der Wahrheit so wenig abhalten, daß ich vielmehr durch solche einen neuen Beruf und eine neue Kraft fühle, meine dritte Untersuchung vorzunehmen, und die Quelle der Categorien und sogenannten Verstandesregeln zu erforschen.

Inhalt.

§. 1. Einleitung. Seite 3

I.

Das Kantische System führt auf eine totale Subjectivität aller Anschauungen.

§. 2. Was sind Anschauungen nach dem Kantischen System? 5

§. 3. Bemerkungen über die §. 2. angeführte Kantische Stelle. 9

§. 4. In wie fern giebt es nach dem Kantischen System Gegenstände außer uns? 11

§. 5. Nach dem Kantischen System sind die Erscheinungen etwas ganz subjectives. Erster Beweis. 12

§. 6. Zweyter Beweis. 16

§. 7. Dritter Beweis. 20

II.

Die Natur der Anschauungen und Erscheinungen.

§. 8. Was sind Erscheinungen? 28

§. 9. Woher wissen wir nach dem Kantischen System, daß es Erscheinungen giebt? 30

§. 10.

§. 10. Liegt bey allen unsern Erscheinungen etwas zum Grund, das nicht selbst wieder Erscheinung ist? 34
§. 11. Der Schluß, von dem Bekannten auf das Unbekannte, von dem Sinnlichen auf das Uebersinnliche, von Erscheinungen auf Dinge, welche keine Erscheinungen sind, ist keine blosse Verstandesregel; er hat auch objective Gültigkeit.
Erster Beweis. 37
§. 12. Zweyter Beweis. 38
§. 13. Dritter Beweis. 39
§. 14. Vierter Beweis. 45
§. 15. Fünfter Beweis. 48
§. 16. Ueber die beweisende Kraft der Analogie und Induction. 53
§. 17. Woher entspringt die Nothwendigkeit, welche wir in manchen unserer Urtheile ausdrücken? 54
§. 18. Woher entspringt die Allgemeinheit, welche wir in unsern Urtheilen ausdrücken? 62
§. 19. Fortsetzung von der beweisenden Kraft der Induction und Analogie. 73
§. 20. Einwürfe gegen die beweisende Kraft der Analogie für das objective Daseyn übersinnlicher Gegenstände. Beantwortung dieser Einwürfe. 75

§. 21. Weitere Beweise für die beweisende objective Gültigkeit analogischer Schlüsse. 82
§. 22. Antwort auf einen schon mehrmahl wiederlegten Einwurf. 92
§. 23. Neue Einwürfe gegen die von mir aufgestellte Theorie. Beantwortung dieser Einwürfe. 99
§. 24. Welche Eigenschaften der Dinge sind objectiv gültig und wahr? 104
§. 25. Was heisset übersinnlich? Zweydeutigkeit dieses Ausdrucks. 115
§. 26. Erläuternde Beyspiele zu obiger Behauptung. 119
§. 27. Zweytes Beyspiel. 123
§. 28. Folgen ans den vorhergehenden Beyspielen. 126

Ueber die dunklen Vorstellungen, über die deutliche und verworrene Erkenntniß.

§. 29. Was sind dunkle Vorstellungen? 136
§. 30. Giebt es dunkle Vorstellungen in der menschlichen Seele? 137
§. 31. Erster Beweis. 140
§. 32. Zweyter Beweis. 146
§. 33. Dritter Beweis. 147
§. 34. Vierter Beweis. 149
§. 35. Fünfter Beweis. 150
§. 36. Beyspiele und Beweise für die Würksamkeit der dunklen Vorstellungen. 154

§. 37.

§. 37. Ist der Grund der dunklen Vorstellungen nicht blos logisch? Haben solche auch eine objective Gültigkeit? 194

III.

Von der Subjectivität der beyden Anschauungen von Zeit und Raum insbesondere.

§. 38. Was sind Zeit und Raum in dem Kantischen System? 202

§. 39. Von der Eintheilung des Raums in den empirischen und transcendenten. 207

§. 40. Von dem transcendenten Raum. 216

§. 41. Der transcendente Raum kann keine wirkliche Vorstellung der Seele seyn. 216

§. 42. Der transcendente Raum kann eben so wenig ein Vermögen oder eine Fertigkeit der Seele seyn. 218

§. 43. Widerlegung der Kantischen Gründe, für den transcendenten Raum. Widerlegung des ersten Kantischen Grundes. 227

§. 44. Widerlegung des zweyten Kantischen Grundes. 235

§. 45. Von der Gewißheit der geometrischen und mathematischen Lehrsätze. 244

§. 46. Widerlegung des dritten Kantischen Grundes. 258

§. 47. Widerlegung des vierten Kantischen Grundes. 262

§. 48. Beschluß. 265

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Weishaupt, Adam,

Über die Kantischen Anschauungen und Erscheinungen

Nürnberg 1788

Ph.sp. 928
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044728-8
VD18 1476993X-001